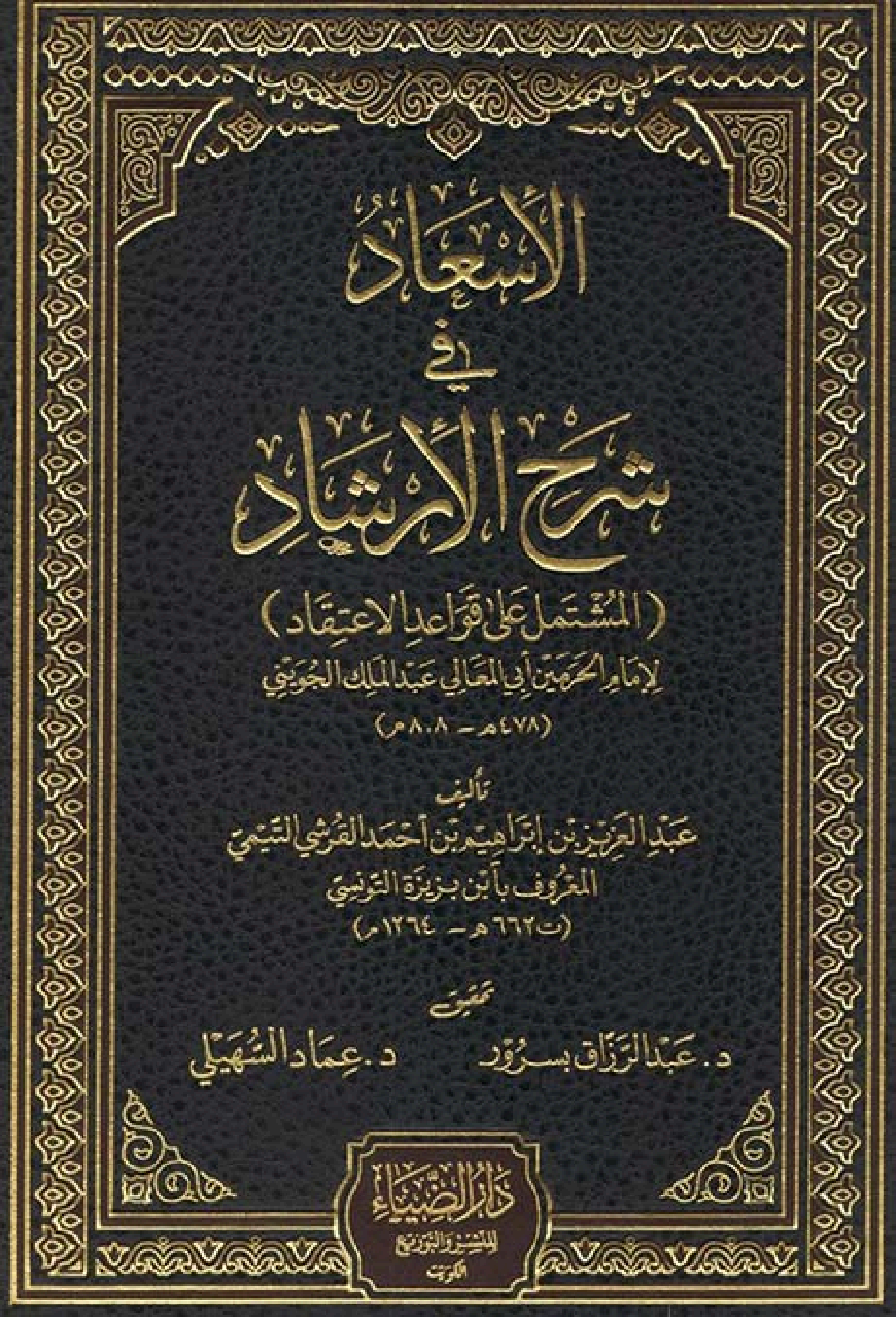

الإسعاد
في
شرح الإرشاد
(المشتمل على قواعد الاعتقاد)
لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني
(٤٧٨هـ - ١٠٨٥م)
تأليف
عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي
المعروف بابن بزيزة التونسي
(ت ٦٦٢هـ - ١٢٦٤م)
تحقيق
د. عبد الرزاق بسرور
د. عماد السهيلي
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

الإسعاد

في

شرح الإرشاد

الإسعاد
في
شرح الإرشاد

(المشتمل على قواعد الاعتقاد)

لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ ـ ١٠٨٥)

تأليف

عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي

المعروف بابن بزيزة التونسي

(ت ٦٦٢ هـ /١٢٦٤ م)

تحقيق

د. عبد الرزّاق بسرور و د. عماد السهيلي

قائمة الرموز

[١ أ] الورقة الأولى وجه من المخطوطة.

[١ ب] الورقة الأولى ظهر.

[ ] ما بين معقوفين في نص الكتاب يشير إلى تحديد أبواب الكتاب وفصوله وعناوينه الرئيسيّة والفرعيّة.

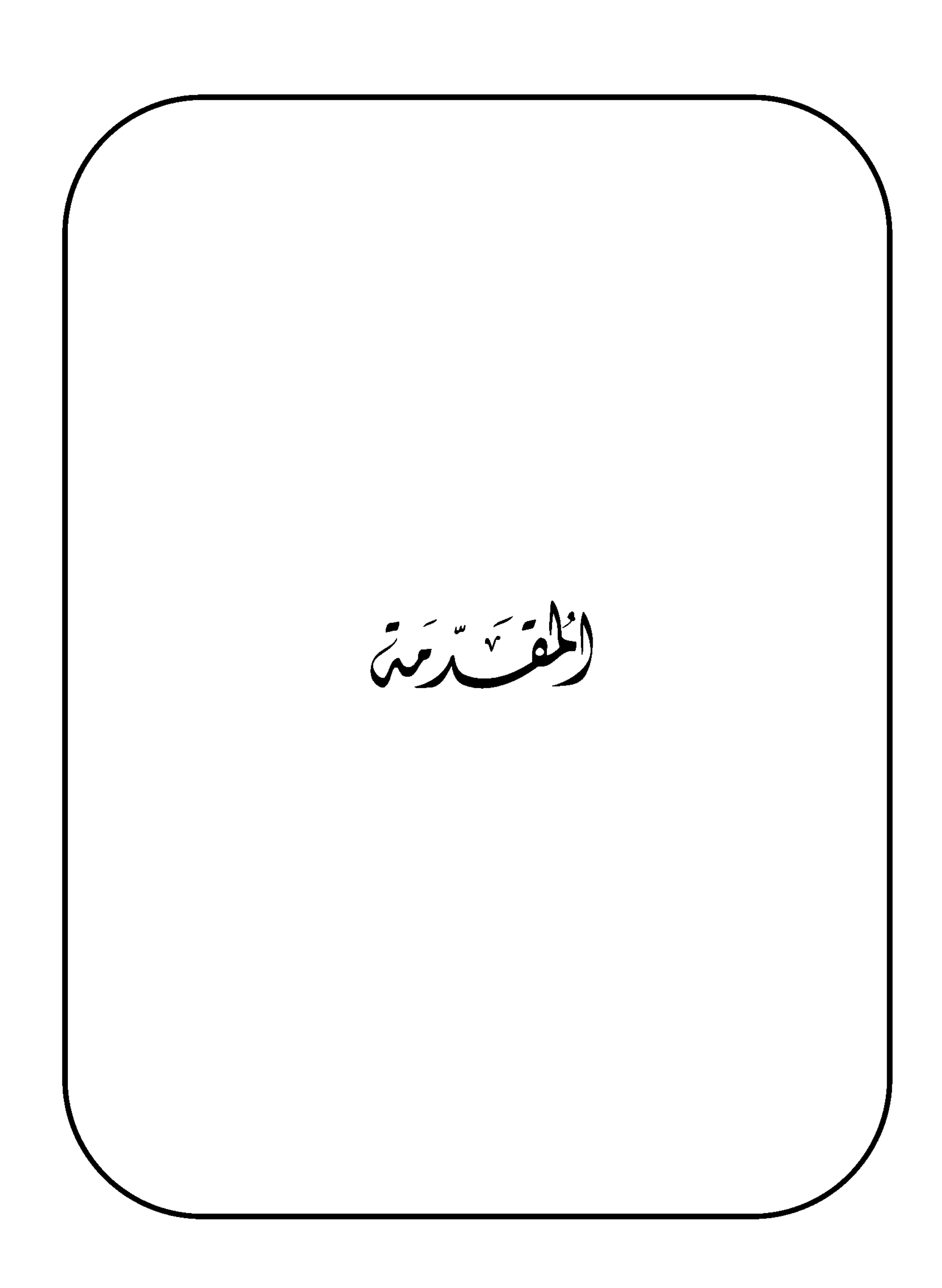
( ) ما بين هلالين يشير إلى إصلاح من النسخة الثانية (ب) أو إكمال نقص.

﴿ ﴾ ما بين هلالين مزدوجين يشير إلى حدود الآيات القرآنيّة

" " ما بين علامتي تنصيص تشير إلى حدود الأحاديث النبويّة.

« » ما بين ظفرين يشير إلى النقول من المصادر التي ذكرها المؤلف.

ـ م ن: المصدر نفسه.


المقدمة



الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، وشرع الإسلام ووضع له منهجا، وأعزّ أركانه فجعله برهانا لمن نطق به، وحجّة دامغة لمن خاصم عنه، ونجاة لمن آمن به وصدّق، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد صاحب المعجزات البالغة والأخلاق السامقة، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، لا يخفى على المشتغلين بالتراث الإسلامي أنّه زاخر بالمصادر العلميّة في مختلف فنون العلم والمعرفة، وأنّ المخطوط منه خاصة في حاجة إلى الهمم لإحيائه ونفض الغبار عنه، ونشر الذي مازال حبيسا في المكتبات الخاصة والعامة، حتى يكون بين أيدي النّاس فيمتّن علاقتهم بحضارتهم، يصلهم بماضيهم، ويستكشف سبل نهضتهم.

وإنّ إحياء التراث الإسلامي الذي تركه علماؤنا في حقول الفقه وأصوله، وعلم الكلام والفلسفة، والتصوف، وغيرها، والذي لم تمتدّ إليه أيدي الباحثين فيه إغناء للمكتبة الإسلاميّة، وإثراء للفكر الإنساني عموما.

ويذكر بعض أهل العلم أنّه يوجد في العالم آلاف المخطوطات لم يحقّق منها إلّا النزر اليسير.

وعمليّة تحقيق المخطوطات يخضع إلى منهج دقيق، وقواعد صارمة،

لأنّ تحقيق النص لا يقتصر على التصحيح والضبط والتحسين، بقدر ما هو أمانة تاريخيّة باعتبار أنّ متن الكتاب يعكس قيمة مؤلّفه العلميّة والأدبيّة، وهو شاهد على ثقافة عصره.

فالتصرف في نص المؤلف دون حفظ هذه الأمانة عدوان وخيانة في حقّه وفي حقّ العلم معا.

وموضوع كتابنا الذي أقدمنا على تحقيقه الموسوم بـ "**الإسعاد في شرح الإرشاد**" المشتمل على قواعد الاعتقاد، لعبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد بن محمد التيمي القرشي، المعروف **بابن بزيزة**، المتوفّى حوالي ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م، هو كتاب في علم الكلام على المنهج الأشعري. وهذا العلم هو من العلوم الإسلامية المهمة الذي يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانيّة بالأدلّة النقليّة والعقليّة، والردّ على أهل البدع والأهواء. وقد اعتبره الفخر الرازي من أشرف العلوم، لأنّ شرف العلم من شرف معلومه.

وقد اشتغل بهذا العلم عدد من علماء أهل المشرق والمغرب. نذكر من علماء المشرق: الشافعي في كتابه "القياس"، وأبو حنيفة في الفقه الأكبر ورسالة العالم والمتعلم. وأحمد بن حنبل في كتابه "الردّ على الجهمية".

كما صنّف علماء أهل السنة والجماعة في هذا العلم في الردّ على القدرية والمعتزلة والدهرية والفلاسفة، من هؤلاء نذكر: الأشعري، والماتريدي، وابن فورك، والإسفراييني، والباقلّاني، والجويني... وغيرهم.

كما عمل علماء إفريقيّة على نشر المذهب السنّي بالمغرب، وكان ذلك ابتداء من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. ومن الذين ساهموا في ذلك:



ـ أبو عثمان سعيد بن محمّد بن الحدّاد (ت ٣٠٢هـ/٩١٥م).

ـ أبو زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ/٩٩٦م).

ـ أبو الحسن القابسي (ت٤٠٣هـ/١٠١٢م).

ـ أبو عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، اللذان أخذا عن الباقلّاني.

ـ مكي ابن أبي طالب القيرواني (ت ٤٣٧هـ/١٠٤٥م).

ـ وعبد الجليل الربعي القيرواني (ت نحو ٤٥٠هـ/١٠٥٨م).

ـ أبو عبد الله المازري (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤١م).

ـ أبو محمد عبد الواحد بن التين الصفاقسي (ت ٦١١هـ/١٢١٤م)، وغيرهم.

ويعتبر كتاب الإرشاد للجويني من أهم كتب الكلام التي ألّفت في تلك الفترة، حيث تضمّن عرضا موجزا لآراء الأشاعرة بأسلوب تقريري، لذلك تبارى العلماء على شرحه. ومن هذه الشروح، نذكر:

ـ شرح تلميذه: أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري (٥١٢هـ/ ١١١٨م).

ـ المهاد في شرح الإرشاد إلى تبيين الاعتقاد، لأبي عبد الله القرشي المازري (ت ٥٣٠هـ/ ١١٣٦م).

ـ شرح الإرشاد، لأبي إسحاق إبراهيم الأوسي المالكي الأندلسي المعروف بابن المرأة (ت ٦١١هـ/١٢١٤م).

ـ كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام أبي العزّ المقترح (ت ٦١٢هـ/ ١٢١٥م).

ـ شرح ابن بزيزة وهو موضوع عملنا.



ما يمكن ملاحظته أنّ علماء إفريقيّة لم يولوا هذا الكتاب ولا علم الكلام أهميّة تذكر، نظرا لاشتغالهم بعلم التفسير والفقه والحديث، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته.

فلا نكاد نجد لهم مصنفات مستقلّة في علم الكلام، وإنّما نجد آراءهم الكلاميّة مبثوثة في بعض مقالاتهم وشروحهم لبعض المصادر المعتمدة في أصول الفقه والتفسير، كما هو الحال بالنسبة للإمام مكي بن أبي طالب في تفسيره، والإمام المازري في شرحه على صحيح مسلم، وابن التين الصفاقسي في شرحه على صحيح البخاري... وغيرهم.

ويبدو أنّ ابن بزيزة قد استشعر هذا الأمر، فلجأ إلى الاعتناء بهذا العلم، وذلك من خلال شرحه لكتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجويني، وهو بشرحه هذا يكون أوّل المحاولات الجديّة في تأليف متكامل لشرح أطروحات المذهب الأشعري بتونس.

وفي الختام فإنّنا لا ندّعي بهذا العمل أنّا وفّينا ابن بزيزة العالم الزيتوني حقّه. وحسبنا أنّنا اجتهدنا في التعريف به، وبإخراج أحد كتبه إلى النّور. ونرجو من الله أن يفيد أثره هذا الدارسين، وأن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم، إنّه سميع مجيب.

والله من وراء القصد.

د/ عبد الرزاق بسرور　　　د/ عماد السهيلي

جامعة الزيتونة

تونس في: ٠٢/ ٠٣/ ٢٠١٣



القسم الأوّل

الدراسة



الفصل الأول

التعريف بالمؤلف

اسمه ونسبه:

هو عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد بن محمّد التيمي، القرشي، أبو فارس، وقيل أبو محمّد، المعروف **بابن بزيزة التونسي**.

اختلف الذين ترجموا له في تحديد تاريخي ولادته ووفاته. فذهب محمّد محفوظ إلى أنّه ولد بتونس الحاضرة سنة ٦١٦هـ/ ١٢٢٩م[١]. في حين ذهب حسن حسني عبد الوهاب أنّ ولادته كانت سنة ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م[٢].

أمّا عن تاريخ وفاته فقد ذكر حسن حسني عبد الوهاب أنّها كانت سنة ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥ م.

في حين أنّ محمود مقديش فقد أثبت أنّ وفاته كانت سنة ٦٥٩هـ/ ١٢٥٨م[٣]. أمّا بروكلمان فذكر أنّ وفاته كانت سنة ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م[٤].

---

(١) محفوظ محمد: تراجم المؤلفين التونسيين، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨١، ١/١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) عبد الوهاب حسن حسني: كتاب العمر، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٠، ١/٣٩٧.

(٣) مقديش محمود: نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق جليلة الواكدي (رسالة مرقونة) بدار الكتب الوطنيّة رقم ٣٢٣٦.

(٤) بروكلمان كارل.



والتحقيق ما نقله التنبكتي في نيل الابتهاج، نقلا عن تقييد البسيلي عن كتاب "المشرق في تحلية علماء المغرب والمشرق" من تأليف أحمد بن محمّد المعروف بالشريف الغرناطي (ت ٦٩٦هـ/ ١٢٩٣م) المعاصر لابن بزيزة، أنّه توفي في الرابع من ربيع الأوّل سنة ٦٦٢هـ/١٢٦٤م، وعمره سبع وأربعين سنة[1]. وممّا يدعم هذا الرأي ما ذكره الزركشي في تاريخ الدولتين.

وعليه تكون ولادته على الأرجح ما ذهب إليه محمّد محفوظ بأنّها كانت سنة ٦١٦هـ /١٢٢٩م ووفاته سنة ٦٦٢هـ /١٢٦٤م وعمره سبع وأربعون سنة، ودفن بمقبرة محرز بن خلف بربض باب سويقة بحاضرة تونس.

۞ شيوخه:

أوّل ما يمكن ملاحظته عند تعرضنا لترجمة ابن بزيزة، أنّ كتب التراجم لم تسعفنا بمعلومات دقيقة عن طفولته، ونشأته وأماكن دراسته في حال الصغر.

ولا نشك أن يكون هناك اختلاف جوهري في وسائل التربية والتعليم منذ صدر الإسلام إلى القرن الثامن وما بعده، إذ أن أوثق المصادر تعتبر أنّ الكتّاب كان هو الوسيلة الغالبة لتعليم أطفال المسلمين. وبناء على هذا فابن بزيزة فتح عينيه على الوسيلة التي يتبعها أبناء المسلمين في تعليمهم وتثقيفهم في ذلك العصر ألا وهي الكتّاب الذي يتلقّى فيه النّاشئة القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة والقواعد الضروريّة للّغة العربيّة.

لقد تتلمذ ابن بزيزة على جلّة من مشائخ عصره، نذكر منهم:

(١) التنبكتي أحمد: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (بهامش الديباج المذهب لابن فرحون) مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٩هـ ، ص ١٧٨.



❋ **أبو محمد عبد السلام البرجيني**: نسبة إلى البرجين إحدى قرى الساحل. الإمام الفقيه. أقام فترة بالمهدية، وبها أخذ علوم الشريعة عن أبي يحيى زكرياء بن الحدّاد المهدوي (ت ٥٧٠هـ) تلميذ المازري. ثم تحوّل البرجيني إلى مدينة تونس واتصل بأعيان الدولة الموحدية ولا سيّما الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبي حفص، ممهّد الدولة الحفصيّة. تولّى البرجيني القضاء والإفتاء والتعليم. وبهذا حفظ الرواية الفقهيّة والسند العلمي المأثور من الفتح الإسلامي.

وما ذكره صاحب شجرة النور الزكية من أنّ البرجيني تتلمذ على الإمام المازري هو بعيد عن التحقيق، لأنّ المازري توفي سنة ٥٣٧هـ، والبرجيني ولد بعد هذا التاريخ، وتوفي سنة ٦٣٠هـ. والصواب أنّ البرجيني تتلمذ على المهدوي لا على المازري[١].

❋ **أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار الرعيني السوسي**: ولد السوسي سنة ٥٦٧هـ، وتوفي بتونس سنة ٦٦٢هـ /١٢٦٣م. الفقيه العالم. أخذ عن القاضي أبي يحيى بن الحداد المهدوي. وما ذكره صاحب الورقات من أنّ الرعيني تتلمذ عن الفقيه أبي القاسم بن أبي بكر اليمني المعروف بابن زيتون مجانب للصواب، باعتبار أنّ ابن زيتون هو تلميذ الرعيني وليس شيخه.

❋ **أبو القاسم بن علي بن عبد العزيز بن البراء التنوخي المهدوي**: ولد بالمهدية نحو ٥٨٠هـ، وتوفي بتونس ٦٧٧هـ. انتهت إليه رئاسة العلم. أخذ عن

(١) ر: ح ح عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة، ط١، مكتبة المنار، تونس ١٩٧٢، القسم الثالث، ص ٦٢ ـ ٦٣. كذلك: مخلوف محمد: شجرة النور الزكية، ٢٤٢/١.



مشائخ بلده، ثم رحل إلى المشرق سنة ٦٢٢هـ. سمع بالحرمين الشريفين والقاهرة والإسكندرية. وما ذكر بالورقات من أنّ ابن البراء تتلمذ عن ابن زيتون فهو خطأ. والصحيح أنّ ابن زيتون هو تلميذ لابن البراء[١].

۞ تلاميذه:

* **محمد بن صالح بن أحمد بن محمّد أبو عبد الله الكتاني الشاطبي يعرف بابن رحيمة.** أجازه ابن بزيزة. وابن رحيمة خطيب بجاية وشيخها، وأعلى الناس إسناداً بالشاطبية هناك. رواها سماعاً من أبي بكر محمّد بن أبي القاسم بن وضاح سنة إحدى وثلاثين وستمائة[٢].

* **أبو القاسم بن أبي بكر بن مسافر اليمني التونسي المعروف بابن زيتون:** ولد ٦٢١هـ وتوفي ٦٩١هـ. القاضي، ومفتي إفريقية، وقطب أصولها وفروعها. تفقه على أبي عبد الله السوسي الرعيني وابن البراء التنوخي. رحل إلى المشرق مرتين. أخذ هناك عن سراج الدين الأرموي والعز بن عبد السلام والفخر الرازي[٣].

۞ مؤلفاته:

رغم أنّ ابن بزيزة لم يعمّر، حيث توفي عن عمر لم يتجاوز الخمسين عاما، فإنّه قد ترك لنا تصانيف في علوم مختلفة: في التفسير وعلم الحديث

(١) ر: مخلوف محمد: شجرة النور الزكية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت٢٠٠٣، ٢٧٣/١. وكذلك ح ح عبد الوهاب: الورقات، ٦٧/٣.

(٢) ـ ر: الجزري محمد بن محمد: غاية النهاية في طبقات القراء، نشر ج برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٣٣، باب الميم، ٣٤٥/١.

(٣) ر: مخلوف محمد: م ن، ٢٧٦/١.



وعلم الكلام والتصوف والفقه وفي علوم اللغة. وهذه التصانيف هي:

١ ـ الإسعاد بشرح الإرشاد. وهو شرح لكتاب "الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد" لأبي المعالي الجويني. وهو كتاب في علم الكلام، ألّفه ابن بزيزة بتونس سنة ٦٤٤هـ/١٢٤٧م.

٢ ـ البيان والتحصيل المطلع على علوم التنزيل: وهو في تفسير القرآن الكريم. جمع فيه المشكلات بين تفسيري الزمخشري في الكشاف وابن عطية في المحرر الوجيز. منه نسخة بجامع القرويين بفاس تحت رقم ٢٨.

٣ ـ منهاج العوارف إلى روح المعارف: فيه تأويل لأكثر الآيات والأحاديث المشكلة، وقد ذكره المؤلف في كتاب الإسعاد.

٤ ـ إيضاح السبيل إلى مناحي التأويل: وهو مختصر منهاج العوارف.

٥ ـ روضة المستبين في شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر.

٦ ـ شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي في علم الحديث.

٧ ـ شرح الأحكام الكبرى لعبد الحق الإشبيلي في علم الحديث.

٨ ـ شرح العقيدة البرهانية لأبي عمرو عثمان القيسي المعروف بالسلالجي (ت ٥٧٤هـ): وتسمى قوّة الإرشاد، وهي في العقائد والسلوك. منها نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٨ تصوف.

٩ ـ شرح المفصل في النحو للزمخشري.

١٠ ـ غاية الأمل في شرح الجمل للزجاجي. منه نسخة بخط المؤلف بمكتبة كوبرلي باستانبول تحت رقم ١٤٨٤/١.



١١ ـ الأنوار في فضل القرآن والدعاء والاستغفار، وقد أورد فيها أربعين حديثا معظمها ضعيف. توجد نسخة منها بدار الكتب الوطنية بتونس رقم ١٩١٦٠.

١٢ ـ شرح أسماء الله الحسنى.

۞ مكانته العلمية:

برز ابن بزيزة في علم الكلام خاصة، فقد ظهر تمكنه من هذا الفنّ وضلوعه في مقالات الأشاعرة، وفي ردوده على المخالفين، من خلال الإسعاد.

فقد وضّح ما أشكل من مفرداته، وحلّل مشكلاته، وفكّك رموزه، وأبان عن دلالاته. ومن هنا يتبيّن منهجه النقدي الذي اعتمده في شرحه، ممّا ينمّ عن اطّلاع واسع، وقدرة عجيبة على توظيف معارفه، سواء في علم الكلام أو علم الحديث أو علم التفسير أو علوم اللغة. وبهذا يمكن أن نعتبر أنّ كتاب الإسعاد هو كتاب نقد لما تضمّنه الإرشاد من آراء الفلاسفة وأصحاب الفرق والمقالات بما في ذلك آراء الجويني نفسه أكثر منه شرحا له، من ذلك:

ـ من الناحية المنهجية نجده يعيب على الجويني تقديمه لأحكام النظر قبل بيان حقيقة النظر نفسه، يقول: "والاعتراض على ترجمة الإمام من وجوه: **الأوّل**: أنّه تعرّض بمقتضاها لأحكام النّظر، قبل ذكر حقيقة النّظر في نفسه. **الثاني**: أنّها غير مطابقة لما صدّر به الباب، والترجمة لما بعدها كالحدّ والمحدود، فمقتضاها ذكر أحكام النّظر فقط. فبدأ بوجوب القصد إلى النّظر على العاقل، والترجمة لا تقتضي ذلك. وهي مع ذلك ناقصة عن الإحاطة بجميع ما اشتمل عليه الباب، لأنّه تعرّض فيه لإثبات النّظر على منكريه.

فالترجمة المطابقة للباب: باب ذكر النّظر وما يتعلّق به، فلو أتى الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه العبارة لكانت أجمع، ثمّ يعقبها بذكر حقيقة النّظر وإثباته على منكريه، وأقسامه وأحكامه إلى غير ذلك ممّا ذكره بعده. ولا يخفى صحة ما ذكرناه على متأمّل". (١٠٩ب).

ـ نقده لتحرير المصطلحات والاستدلالات التي اعتمدها الجويني، فيقول: "وقوله: المفضي إلى العلم بحدث العالم، فيه سؤالان، الأوّل: أن يقال المقصود بالأصل إنّما هو معرفة الله سبحانه. فلو قال المفضي إلى معرفة الله لكان أتمّ". (١١٠أ). وقوله: "واستدل الإمام على مذهبه بحجّتين في غاية الضعف... وكلام الإمام في هذا الفصل بعيد عن التّحقيق جدّا" (١١٥أ-١١٥ب).

كما نقد بعض فلاسفة الإسلام، من ذلك نقده لابن رشد في مسألة تنزه الذات الإلّهية عن الجهة والمكان، فيقول: "وقد وهم في هذه المسألة ابن رشد المتأخر، وزعم أن الواجب ألا يصرح فيها بنفي ولا إثبات. وهذا الذي قاله خطأ، لأنّ الشك في العقائد كفر محض، والدلائل القطعية قاطعة، والظواهر الشرعية متأوّلة، وله في كتابه الصغير الذي سمّاه مناهج الأدلة مواضع نبّهنا عليها وفيها غلط فاحش" (١٤٤ب).

وتبرز مكانة ابن بزيزة العلميّة في إلمامه بأقوال الفلاسفة والفلكيين واللغويين، واطلاعه على كتبهم، من ذلك وعند استعراضه لمعاني الجواهر والأعراض نجده يأتي بأقوال العديد من فلاسفة اليونان والإغريق وأقوال فلاسفة الإسلام، فيقول: "وقد ذهب جماعة أهل الإسلام قاطبة ومن قال بقولهم من أهل الملل والحكماء إلى أنّ العالم محدث الذات محدث الصفات ممكن بذاته، مسبوق بالعدم، كان الله سبحانه في الأزل ولا شيء معه وهو نص مذهب



أفلاطون الحكيم وغيره. وقالت طائفة إنه قديم الذات، قديم الصفات، وهو قول أرسطو ومن اتبعه من الحكماء المتقدمين واتبعهم في ذلك فلاسفة الإسلام أبو علي بن سينا وأبو نصر الفارابي...". (١٣٠أ ـ ١٣٠ب).

ومن هنا يمكن القول إنّ ابن بزيزة أشعري غير متعصب للمذهب، فنجده يحتج لآرائه الشخصية في نطاق المدرسة الأشعرية، ينقد ويعمل النظر، يوجّه ويعلل، يقبل ويردّ، يضعّف ويرجّح.

وينتسب ابن بزيزة إلى المذهب المالكي. فقد دخل هذا المذهب إفريقية وانتشر بفضل جهود كثير من العلماء، أمثال الإمام سحنون الذي عمل على تأصيل أحكامه، وابن أبي زيد القيرواني، والإمام البرادعي، وأبي الحسن اللخمي، وغيرهم، حيث قاموا بنشره تأليفا وتعليما.

وكما برز ابن بزيزة في علم الكلام، فقد لمع نجمه أيضا في علم الفقه، حيث نجده يجمع طرق المذهب المالكي، فيضبط الأقوال، ويرجح بينها، بحيث لم يكن مجرد ناقل، بل كان خبيرا وناقدا. وإذا لم يجد نصا واضحا في مسألة مّا، نراه يجتهد رأيه فيها حتى عدّه بعض العلماء من المجتهدين في المذهب. قال عنه "مخلوف" إنّه: "العالم العلّامة المحصل المحقق الفهامة، الحافظ للفقه والحديث، والشعر والأدب، الحبر الصوفي، من أعيان أئمة المذهب، اعتمده خليل في التشهير. كان في درجة الاجتهاد"[(١)].

كما اعتمده الزرقاني في شرحه على الموطأ، وابن حجر في فتح الباري، والعظيم آبادي في عون المعبود، والأحوذي في التحفة، والقسطلاني في إرشاد الساري، والخرشي في مختصر خليل، والدسوقي في شرحه الكبير، والشوكاني

(١) مخلوف محمد: شجرة النور الزكية، ٢٧٣/١.

في نيل الأوطار، وابن القيم في إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، وأبو حيان في البحر المحيط، وغيرهم، ممّا يدلّ على ذيوع صيته مشرقا ومغربا.

فهذا خليل في المختصر يعتمد كثيرا على آرائه وترجيحاته في نطاق المذهب، من ذلك: "والمجزئ من الخطبة عند ابن القاسم أن تكون متصفة بما ذكر ابن بزيزة، وهو المشهور"[1]. "وجوب الإتيان بالحج في أول عام القدرة ويعصي بتأخيره عنه، ولو ظن السلامة، وهو الذي نقله العراقيون عن مالك وشهره القرافي وابن بزيزة"[2]. "هل غسل الميت المسلم المتقدم له استقرار حياة وليس بشهيد ولا فقد أكثره واجب كفاية ـ وشهره ابن راشد وابن فرحون ـ أو سنة وشهره ابن بزيزة"[3].

وتتجلّى عناية ابن بزيزة بالمذهب المالكي في اهتمامه بشرح كتاب التلقين للقاضي أبي محمد عبد الوهاب المالكي البغدادي (ت ٤٩٢هـ/١٠٩٩م)، سماه "روضة المستبين في شرح التلقين".

وقد أجمع العلماء على أنّ كتاب التلقين من الكتب المهمة في المذهب المالكي، ممّا جعل القرافي يعتبره من الكتب الخمسة التي عليها المعوّل في الفقه المالكي، حين قال: "وقد آثرت أن أجمع بين الكتب الخمسة، التي عكف عليها المالكيّون شرقا وغربا، وهي: المدوّنة، والجواهر، والتلقين، والجلاب، والرسالة"[4].

---

(١) خليل: المختصر، ٧٨/٢

(٢) خليل: م ن، ٢٨٢/٢.

(٣) خليل: م ن، ١١٣/٢.

(٤) القرافي شهاب الدين: الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرون، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤، ٣٦/١.



وعلى الرغم من سعة اطلاعه على معارف عصره، فلنا عليه مآخذ خاصة فيما يتعلّق بالحديث النبوي، فبضاعته في هذا الفنّ متواضعة، رغم كونه قد ألّف في علم الحديث كتابين، فنجده يستدل بأحاديث لا أصل لها، أو أحاديث ضعيفة، أو يروي بعض الأحاديث بالمعنى، من ذلك ما استدل به على مسألة الشفاعة، فيذكر حديثا لا أصل له وهو: "لا تحسبوها للمتّقين، وإنّما هي للخاطئين". وحديث "ليأتينّ على جهنّم زمان تصفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد حتى ينبت فيها الجرجير". وحديث "**فإنّه من يبدلنا صفحة وجهه نقم عليه كتاب الله**".

❊❊ ❊❊ ❊❊



الفصل الثاني

عصره

ليس من غرضنا في هذه الدراسة اعتماد منهج تحليلي في بيان الظروف السياسيّة والاجتماعية والثقافيّة، فقد تكفلت بذلك الموسوعات التاريخية القديمة والدراسات الحديثة[1]، وإنّما قصدنا وضع إطار عام يجلّي أهمّ الأحداث لهذه الحقبة التاريخيّة التي عاش فيها ابن بزيزة، فتأثر بها وأثّر فيها..

۞ الحياة السياسيّة والاجتماعيّة:

عاش ابن بزيزة خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ويتزامن هذا القرن مع نهاية الدولة الموحدية وبداية الدولة الحفصية.

فقد بسطت الدولة الموحدية نفوذها على شمال إفريقيا طيلة قرن ونصف. وإثر هزيمتها في وقعة "العقاب" بالأندلس سنة ٦٠٩هـ/١٢١٢م، استشرى

(١) لمزيد الاطلاع يمكن الرجوع إلى:
- الزركشي محمد: تاريخ الدولتين، الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس (د ت).
- السراج محمد الوزير: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٥.
- جوليان شارل أندري: تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة محمد المزالي والبشير بن سلامة، ط٣، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٥.
- المطوي محمد العروسي: السلطنة الحفصيّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦.

الوهن فيها، فخرج عنها ولّاة النواحي، وانقسمت إلى ثلاث دويلات: دولة بني حفص شرقا، ودولة بني مرين غربا، ودولة بني زيّان بالوسط.

انتسبت الدولة الحفصيّة إلى الشيخ عبد الواحد بن أبي حفص بن عمر الهنتاتي، شيخ قبيلة هنتاتة، الذي اتخذ تونس عاصمة له.

وفي سنة ٦٢٥هـ/١٢٢٨م تولّى أبو زكرياء يحيى بن محمد بن عبد الواحد الحكم، معلنا استقلاله عن الدولة الموحديّة. وتمكن من توسيع إمارته وذلك بالقضاء على الثورات، وخاصة ثورة ابن غانية الميّورقي سنة ٦٣١هـ/١٢٣٣م.

لقّب أبو زكريّاء بالأمير، وبلغ حكمه طنجة وتلمسان بالمغرب الأقصى، فأصبح من أبرز أمراء هذه الدولة إلى سنة وفاته ٦٥٠هـ/١٢٥٣م[١].

تولّى ابنه أبو عبد الله محمد، الملّقب "بالمستنصر بالله"، فبايعه شريف مكة خليفة سنة ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م. وتعرضت تونس في عهده إلى حملة صليبيّة، قادها "لويس التاسع". ومع ذلك فقد عرفت البلاد في عهده فترة من الاستقرار والازدهار في المجالات العلمية والثقافيّة والعمرانيّة.

إلَّا أنّ الدولة من بعده ما لبثت أن تراجعت لعوامل داخليّة وخارجيّة، تمثلت في الصراع بين الأمراء الحفصيين في الداخل، والتدخل العسكري المباشر بين دولتين: إسبانيا غربا والدولة العثمانية شرقا، حتى انهارت الدولة الحفصيّة سنة ٩٨٢هـ/١٥٧٤م[٢].

وأمّا في المجال الاجتماعي، فيمكن القول إنّ المجتمع الحفصي هو

---

(١) الزركشي محمد: م ن. ص ٣٣.

(٢) شارل أندري جوليان: م ن، ٢/١٨٤ ـ ١٩٧.



مجتمع طبقي تركب من ثلاث طبقات، هي:

ـ الحاكمة: للأمراء.

ـ المتوسطة: وهم أصحاب الدخل المحدود من صنّاع وتجار.

ـ طبقة فقيرة.

كانت تونس عاصمة الدولة الحفصيّة. وقد سعى الأمراء إلى بناء القصور، وإنشاء الحدائق والصهاريج والحنفيّات، ودار للنزهة بالمرسى[1].

وأمّا من الناحية الاقتصاديّة، فكانت تونس تصدّر التمور، وزيت الزيتون، والشمع، والحوت، والملح، والأقمشة، والزرابيّ والجلود. وتورّد البلّور والمعادن والأسلحة والتوابل. وقد عملت الدولة الحفصيّة على بناء أسواق جديدة، منها سوق العطّارين، وسوق القماش.

۞ الحياة الثقافية والعلمية:

يمكن الجزم بوجود حضارة حفصية كما أشار إلى ذلك المؤرخ "شارل جوليان"[2]. ويرجع ذلك إلى ولوع أمراء الدولة آنذاك بالعلوم الشرعية، والأدب، وتشجيع العلماء، وبناء دور العلم من جوامع ومدارس عديدة، ممّا أثّر في التكوين العلمي لابن بزيزة.

لقد عرفت هذه الدولة إحياء المذهب المالكي ابتداء من النصف الثاني من القرن السابع الهجري، بعد أفول نجمه في عهد الدولة الموحديّة وخاصة على عهد المنصور الموحدي (ت ٥٩٥هـ/١١٩٩م)، الذي حاول القضاء على

---

(١) م ن، ص ١٩٩.

(٢) م ن.

فروع المذهب وانتصر لعلماء الحديث.

ونتيجة لذلك انتشرت في تونس والقيروان وبجاية مدارس الفقه المالكي بفضل كبار العلماء آنذاك، كأبي محمد البرجيني وأبي عبد الله الرعيني السوسي وابن البراء الذين تتلمذ عليهم ابن بزيزة.

كما كان للحركة الصوفية أثر في إثراء الحركة الثقافية. ونذكر في هذا المضمار جهود العالم الصوفي أبي مدين، الذي درّس هذا الفنّ ببجاية، فانتشر في إفريقيّة كلّها منذ النصف الثاني من القرن السابع الهجري /الثالث عشر الميلادي على أيدي روّاد كثيرين، من بينهم: أبو سعيد الباجي، وأبو الحسن الشاذلي، وعائشة المنوبية، وابن عروس من بعد[١].

كما وقع الاهتمام بنشر العلم بتشجيع من الأمراء الحفصيين، فبنوا العديد من الجوامع والزوايا، نذكر منها: جامع القصبة، وجامع المنستير، وزاوية قاسم الجليزي.

كما شجعوا على بناء المدارس، فأنشأ الأمير أبو زكرياء المدرسة الشمّاعية، وأنشأت زوجته الأميرة "عطف" المدرسة التوفيقيّة مع جامع الهواء[٢].

كما أنشأت مدارس أخرى: كمدرسة الكتبيّين التي درّس فيها علماء أجلّاء منهم أبو العباس الغرناطي المعاصر لابن بزيزة، وصاحب كتاب المشرق في تحلية علماء المغرب والمشرق[٣].

---

(١) م ن.

(٢) المطوي محمد العروسي: الساطنة الحفصية، ص ٣٣٤.

(٣) الزركشي محمد: تاريخ الدولتين، ص ٥١.



والمدرسة العصفورية نسبة لأبي الحسن علي بن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، صاحب كتاب المقرب في النحو. والمدرسة المرجانية التي أسسها أبو عبد الله محمد المرجاني (ت ٦٦٩هـ/١٢٧٠م)[١].

** ** **

(١) جوليان شارل: تاريخ إفريقيا الشمالية، ٢/١٩٩.



الفصل الثالث

التعريف بالكتاب

۞ تحقيق عنوان الكتاب:

ورد عنوان الكتاب بصيغ متنوّعة، من ذلك:

ـ **الإسعاد في شرح الإرشاد.** ورد هذا العنوان بهذه الصيغة في أوّل النسخة (أ) كما ذكر الناسخ في بداية الكتاب ورقة [١٠٦أ]، حيث قال: "هذا كتاب الإسعاد في شرح الإرشاد المشتمل على قواعد الاعتقاد". وبنفس الصيغة في النسخة (ب). وكذلك في كتاب "نكت وتنبيهات القرآن المجيد" في تفسير ابن عرفة لأبي العباس البسيلي التونسي[١]. لذا اخترناه العنوان الأنسب للكتاب.

ـ **الإسعاد في تحرير مقاصد الإرشاد.** وردت هذه الصيغة في الصفحة الخارجية للنسخة (أ)، كما أثبت ذلك الناسخ في آخر النسخة ورقة [٢٢٢أ] حيث قال: "كمل كتاب الإسعاد في تحرير مقاصد الإرشاد".

ـ **الإسعاد في تحرير الإرشاد.** وردت هذه الصيغة بالصفحة الخارجية بالنسخة (ب).

(١) البسيلي أبو العباس: نكت وتنبيهات، تحقيق محمد الطبراني، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ٢٠٠٨.



۞ نسبة الكتاب إلى مؤلفه:

تظافرت الأدلة على صحة نسبة كتاب **الإسعاد في شرح الإرشاد**، إلى ابن بزيزة. فقد ذكر كثير من العلماء والدارسين أنّ كتاب الإسعاد هو من تأليفه. نذكر منهم:

- أحمد بن محمد القرشي الشريف الغرناطي، وذلك في كتابه "المشرق في تحلية علماء المغرب والمشرق".

- وأشاد المستشرق "روبار برانشفيك" في كتابه "تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي"، بكتاب الإسعاد وأكد نسبته إلى ابن بزيزة.

- كما وردت نسبة الكتاب إلى ابن بزيزة، في المصادر الآتية:

- الحلل السندسيّة للوزير السرّاج.

- شجرة النور الزكيّة لمحمد مخلوف.

- نيل الابتهاج للتنبكتي.

- تراجم المؤلفين التونسيين لمحمد محفوظ.

لذا لا يتطرّق الشك إلى أنّ الإسعاد هو من تأليف ابن بزيزة.

۞ منهجنا في التحقيق:

تيسر لنا الإقدام على تحقيق كتاب الإسعاد لمّا توفرت لنا نسختان.

* **النسخة الأولى**: ورمزنا لها بحرف (أ)، واعتمدناها أصلا لخصائصها الآتية:

- نسخة كاملة.

ـ خطها مغربي واضح.

ـ بها تعليقات وتصويبات من الناسخ بالطرة.

ـ توجد هذه النسخة بدار الكتب الوطنية بتونس ضمن مجموع يحتوي على ٢٢٢ ورقة، مع شرح الإرشاد لأبي العز المقترح (ت ٦١٢هـ/ ١٢١٥م) في ١٠٥ ورقة. أصل هذه النسخة من المكتبة النورية لعلي النوري الصفاقسي.

ـ رقمها ٢٠٠٧٣.

ـ الأوراق: ١١٧ ورقة.

ـ المسطرة: ٢٧.

ـ المقاس: ٢١ × ١٥.

ـ الناسخ: محمد بن ميمون بن تميم الربعي الواصلي. ترجم له السخاوي في الضوء اللامع، فقال: «محمد بن ميمون الواصلي، نسبة لقرية بتونس، التونسي المغربي المالكي، ويعرف بالواصلي، ممّن أخذ عن عمر القلجاني، وكان عالما بالفقه والأصلين والعربية. مات بالطاعون سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة (٨٧٣هـ)»[١]. وأعاد ترجمته، فقال: «محمد الواصلي نسبة... بالجزيرة القبلية ظاهر تونس، التونسي المغربي، أحد المفتين المتفنّنين المترقين في الحفظ، ممّن درّس وأفتى، وجلس للشهادة بتونس، بل كان قاضيا ببعض محالّها. مات سنة اثنتين وسبعين. وكان عالما صالحا. قاله لي بعض ثقات المغاربة»[٢].

(١) السخاوي: الضوء اللامع، ١٠/٦٥ ـ ٦٦.

(٢) السخاوي: م ن، ص ١٢٦. له ترجمة كذلك في نيل الابتهاج للتنبكتي، ص ٣١٥.



ـ تاريخ النسخ: الأحد، العشر الأواسط من شوّال ٨٤١هـ.

جاء في آخر المخطوط ما نصه: «كمل كتاب الإسعاد في تحرير مقاصد الإرشاد على يد عبيد الله الراجي رحمته "**محمد بن ميمون الواصلي**"، لطف الله به وبوالديه. كتبه لنفسه ثم لمن شاء بعده. جعله الله من أهل العلم والعمل بمنّه وكرمه.

وكان الفراغ منه يوم الأحد في العشر الأواسط من شهر شوال، عام واحد وأربعين وثمانمائة (٨٤١هـ)، والحمد لله ربّ العالمين».

ـ بهذه النسخة تملّكان بالورقة الأخيرة، صورتهما:

التملّك ألأوّل: «مشتريه ومالكه بالشراء الصحيح من متروك مصطفى خوجه.

كاتب الحروف محمد بن محمد علي في أواخر ربيع الأول من سنة ١٠٧٣هـ».

التملك الثاني: «مشتريه ومالكه بالشراء الصحيح من ورثة الشيخ القدوة سيدي أبي الطيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

كاتب هذه الحروف محمد بن حسن، عفا الله عنهما ووقاهما من الفتن». (لم يذكر تاريخ التملك).

❊ **النسخة الثانية**: ورمزنا إليها بحرف (ب).

ـ النسخة كاملة لكنها رديئة، مشوّشة، مضطربة في ترتيب الأوراق. وقد حرصنا على ترتيب أوراقها حتى يكون النص متناسقا بين النسختين.

ـ خطها مغربي.

ـ عناوين الفصول والأبواب والمسائل بالمداد الأحمر.

ـ بها تعليقات وتصويبات من الناسخ بالطرة.

ـ توجد هذه النسخة بدار الكتب الوطنية بتونس.

ـ رقمها ٦٠٤.

ـ الأوراق: ١٨١ ورقة.

ـ مسطرة: ٢١.

ـ مقاس: ٢٠ × ١٣.

ـ الناسخ: محمد (.....).

ـ تاريخ النسخ: العشر الأواخر من ذي القعدة، عام ستة وعشرين وثمانمائة.

هذا وقد جعلنا النسخة (أ) المذكورة آنفا أصلا، قابلناها بأختها (ب)، وقد وضحنا في الهامش مواطن التطابق والاختلاف، سواء في ترتيب النص، أو في متنه.

ـ رجعنا إلى ما تيسر لنا الاطلاع عليه من المصادر التي اعتمدها المؤلف في علم الكلام والفلسفة والأصول والحديث وغيرها.

ـ عملنا على تصحيح الأخطاء الواردة بالنص، سواء على مستوى الأفكار أو اللغة، وذلك بالرجوع إلى المصادر والمراجع التي تحدد معالم التصحيح، وتنجد بالتصويب.



ـ وأمّا النقول التي اعتمدها المؤلف فقد أخذنا على أنفسنا قدر المستطاع على ربطها بمصادرها. فضبطنا نصوصها وحدودها، وذلك بالإحالة على مواقعها من المصدر في الجزء والصفحة والطبعة.

ـ كما ضبطنا في الهامش شروحا وتدقيقات لبعض المصطلحات الفنية والكلامية والفلسفية، باعتبار اختصاص الكتاب دونما إسهاب مملّ أو اختصار مخلّ.

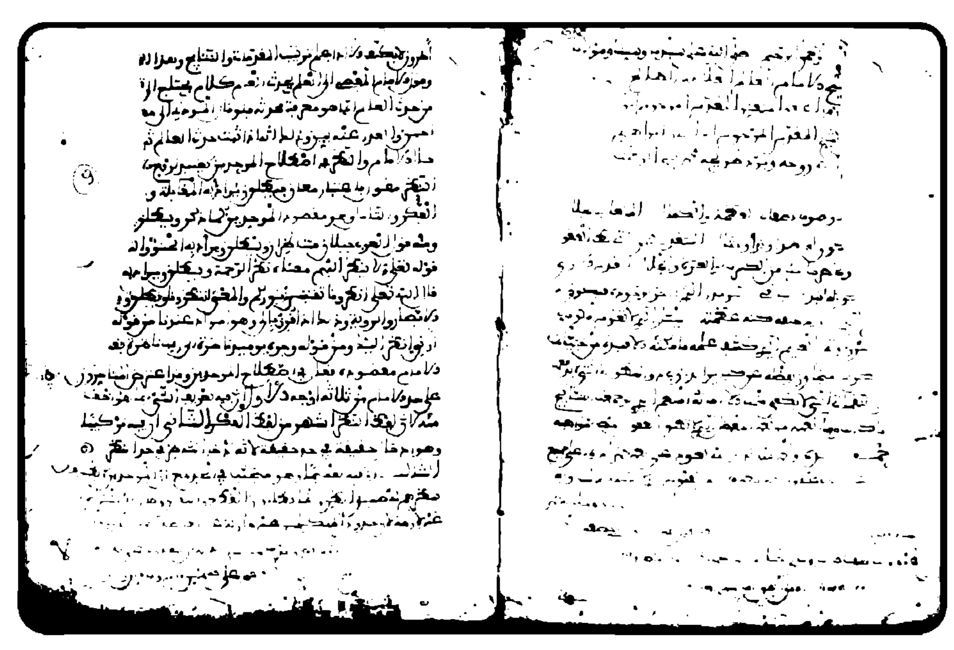
ـ ضبطنا الآيات القرآنية التي استشهد بها المؤلّف، وخرّجناها مثبتين لكلّ آية سورتها ورقمها منها. كما خرّجنا الأحاديث النبويّة من مصادرها، منبهين إلى الأخطاء التي وقع فيها المؤلف في هذا المجال.

ـ أمّا الأعلام الواردة بالكتاب فقد عرفنا بجلّ الذين ذكرهم المؤلف، وتوفرت ترجمتهم، معتبرين أسلوب الإيجاز في التعريف بهم عند أوّل موضع ذكروا فيه.

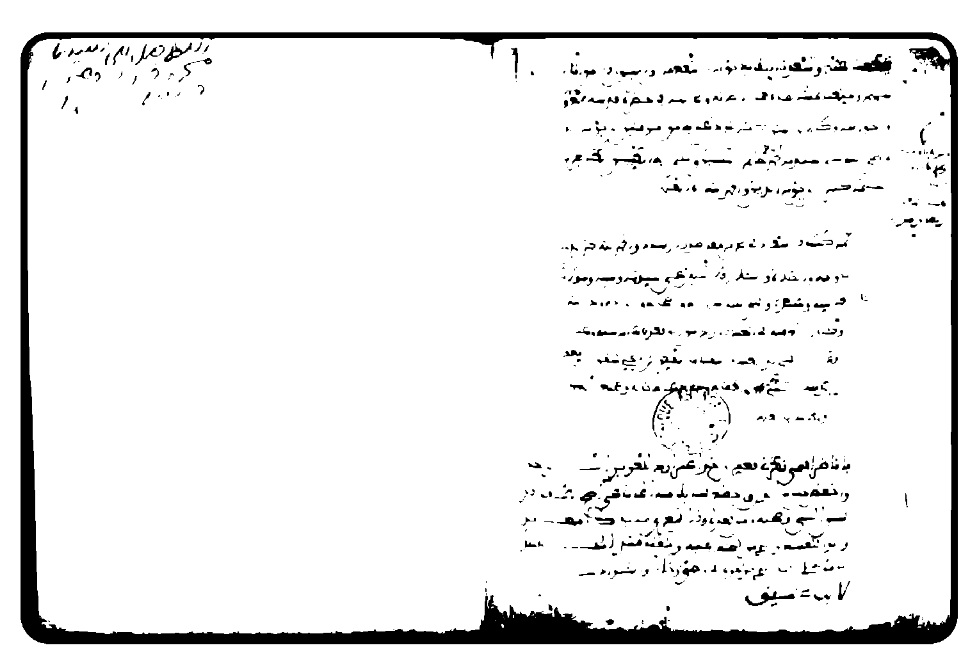
ـ ومن الناحية الإجرائية والتنظيمية، فقد اجتهدنا في تنظيم مادة الكتاب في أقسام وفصول ومباحث ذات وحدات موضوعية، وضعنا كلّ ذلك بين معقوفين، ولم نهمل عند اللزوم مسألة الإعجام والترقيم تسهيلا على القارئ.

** ** **

صور المخطوطات المستعان بها



الورقة الاولى من النسخة (ب)



الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

الورقة الأولى من النسخة (أ)

الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

القسم الثاني

تحقيق نص

الإسعاد في شرح الإرشاد



/ بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما

قال الشّيخ، العالم، العلّامة، الصّالح، الصّوفي، العارف، المحقّق، المتفنّن، المدرّس، المرحوم **أبو محمّد عبد العزيز بن الشّيخ المرحوم أبي إسحاق إبراهيم بن بزيزة**، قدّس الله روحه، وبرّد ضريحه بمنّه وكرمه:

الحمد لله الموصوف بصفات العظمة والكمال، المتعالي بجلال الصّمديّة عن أن يكون له ضدّ أو ندّ أو مثال، المتقدّس عن أن تحيط العقول بذاته العليّة، أو تحصر ما لها من الكبرياء والعزّة والجلال، القديم الأزلي الذي لا أوّل له فيكون له ابتداء، الباقي السّرمديّ الذي لا آخر لوجوده فيكون له انتهاء، العظيم الذي لا يدرك خلقه كنه عظمته، الجبّار الذي لا تقوم المكوّنات عند تجلّي جبروته، العليم الذي كشف علمه ما تكنّه الأفئدة من خفيّات الغيوب، الكريم المتجاوز بفضله عن كبائر الذّنوب، ذو السطوات التي لا يدفعن إلّا دفاعه، والنّقمات التي لا يكفي منها إلّا أمانه، المنعم الذي لو جمعت التسابيح كلّها لما كانت وفاء نعمة من نعمه، المفضّل الذي لا تطيق العقول إحصاء مواهبه ومننه.

أحمده، والحمد منه بدا وإليه يعود على نعمه، حمدا دائما على جميع أياديه التي ليس لها حدّ محدود، حمد معترف بأنّه القيّوم، الذي لا شبيه له يساويه، وأنّه مالك العالم وموجده ومنشيه، وإن كان يتضاءل دون حقّ جلاله حمد الحامدين، وينقطع دون مجده عرفان أكمل العارفين، فهو الله الذي



خضعت العوالم لمجده، وتناطقت صاغرة على اختلاف أنواعها بحمده.

وأشهد ألَّا إله إلَّا هو وحده لا شريك له، شهادة من أيقن أنّ ما سوى الخالص لوجهه ردّ، وعلم بأنّ ما يجب لتلك الذات العليّة ليس له نهاية وحدّ. وأصلّى على نبيّه المبارك الذي بلغه في الطور البشري إلى الغاية، وخصّه من التّشريف بما ليس له نهاية، هدى به من اختصّه بفضله ورحمته إلى سواء السبيل بمنّه، وأضلّ من أبعده عن النهج القويم بحكمته وعدله، صلاة طيّبة دائمة تصعد إلى الرحمان، يجزي بفضله عنها بالغفران، وإنالة الكرامة الأبديّة عنده في الجنان، متوالية إلى أبد الآباد لا تنقضي بالآحاد والأعداد.

أمّا بعد، فقد اقتضت الحكمة الإلّهية تشريف الآدميّ وتخصيصه بالأسرار المودعة فيه، التي هو بها مكتسب للحكم الإلّهية، والكمالات الروحانية.

ولمّا كان مجرّد عقله لا يستقلّ بدرك كثير من المعلومات على التفصيل، بعث سبحانه إليهم أنبياءه، وأنذرهم بالمعجزات، وختمهم بالنبيّ المبارك المفضّل في الأرض والسماوات، فانتهى الأمر ببعثته المباركة إلى أعلا مراتبه في الكمال، وأوضح لنا علم ما كان/ خفي عن العقل أو علمه على وجه الإجمال، واستفاد الأيمّة منه علم أصول التوحيد والديانات، وفروع الأحكام والعبادات. فالفضل له، ثمّ له، ثمّ لهم، إذ أحكموا عنه أصول الدين والاعتقاد، وضبطوا فروع الأحكام المتعلّقة بأفعال العباد، وأدّوا ذلك إلينا على أحسن وجه وأكمل إيراد. نستمطر الله لجميعهم ولنا في أثرهم من فضله ورحمته، ونسأله توفيقا نصل به إلى معرفته، وسيلتنا إليه افتقارنا إليه، وعلمنا ألَّا خير إلَّا ممّا في يديه، وخضوعنا لكمال ألوهيّته، فنرجو بذلك الحضوة لديه، اللّهمّ إنّا قد (مددنا)[1] إليك يد

١٠٧ أ

(١) في (أ): مدنا.

المسألة، وعلمنا أنّك أفضل مسؤول وأعظم مأمول، وأنزلنا بك حاجتنا، وحاجتنا توفيق تسعدنا به إلى معرفتك، وتنوّر به بصائرنا لنشاهد جمال ربوبيّتك. فنسألك يا ذا الفضل العظيم أن تجيب طلبتنا، وترحم ذلّتنا بفضلك يا ذا الفضل العظيم.

هذا كتاب **الإسعاد في شرح الإرشاد**، المشتمل على قواعد الاعتقاد، من تواليف الإمام أبي المعالي الجويني النيسابوري إمام الحرمين رحمة الله عليه، ألّفه بحضرة تونس حرسها الله الشيخ الفقيه، العارف، الحبر، الصّوفي، أكرمه الله بعنايته، وتولّاه برعايته سيّدنا **أبو محمّد عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيزة**، في سنة أربع وأربعين وستمائة [٦٤٤ هـ].

وهذا العلم هو المسمّى علم الكلام[(١)]، ورتبته في العلوم غير خفيّة، وشرفه معلوم[(٢)] من أوجه:

(١) جمع التهانوي في كشافه عدة أسماء لهذا العلم فيقول: «علم الكلام ويسمى أصول الدين أيضا وسماه أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ بالفقه الأكبر، ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات» (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٩٨، ١/ ٣٠.) سمي بعلم أصول الدين تمييزا له عن علم الفروع وهو الفقه، وبعلم التوحيد والصفات على اعتبار أن غرضه الرئيسي هو تأكيد توحيد الله وتنزيهه، تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها «وهو كلام أهل السنة فإن المعتزلة للغلوّ في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف» (التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط١، عالم الكتب، بيروت١٩٨٩، ١ / ٦٤). ويسمى بالفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر الذي هو علم الفروع. وهذه هي أكثر الأسماء شيوعا، وليس فيها ما يثير الاختلاف. وإنما تضاربت الآراء في سبب تسميته "بعلم الكلام". وكان يسمى أوّلا بالفقه الأكبر حين دوّنوه، كما دوّنوا معنى العلم بالأحكام العمليّة إذ أحوجهم إلى تدوينها كثرة الآراء وحدوث الأهواء والاختلافات، خلاف ما كان عليه الصدر الأول.

(٢) بيّن الرازي فضل هذا العلم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ=



الأوّل: أنّ شرف كلّ علم إنّما هو بحسب المعلوم. ومعلوم هذا العلم إنّما هو الباري سبحانه وصفاته وأفعاله، ولا أشرف من الحقيقة الإلّهيّة، فلا شيء أشرف من العلم المتعلّق بها.

الثاني: أنّ العلوم الشرعيّة كلّها مفتقرة إليه، ومتوقّفة في تحقّقها عليه[1].

= مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة/ ٢١) حيث يقول: «إن شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم» (الرازي: التفسير الكبير، ط١، دار التب العلمية، بيروت١٩٩٠، ٢ /٨٠). وفي هذا ردّ على قوم من الحشوية الذين طعنوا في طريقة المتكلمين، واعتبروا أن الاشتغال بعلم الكلام بدعة. ويضيف الرازي مؤكّدا على أهمية هذا العلم ومنفعته في الدين والدنيا فيقول: «إن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه، وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه، وقد يكون لقوة براهينه، وعلم الأصول مشتمل على الكل، إذ المطلوب منه معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات، ولاشكّ أن ذلك أشرف الأمور. وأما الحاجة إليه فشديدة، لأن الحاجة إما في الدين أو في الدنيا. أما في الدين فشديدة، لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم. وأما قوة البراهين، فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركّبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا، وهذا هو النهاية في القوة. فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل، فوجب أن يكون أشرف العلوم» (الرازي: م ن.) وفي هذا رد على السلف الذين نهوا عنه، وهذا النهي محمول عند المحققين على ما يكون على وجه التعصب لا على وجه طلب الحق، وعلى وجه قصد إفساد عقائد المبتدئين بإلقاء الشبه دون حلها، وعلى وجه تزيين الآراء الفاسدة وغشا لعامة المسلمين.

(١) أجاز التفتازاني ذلك بأنه قد «تبين مبادئ العلم فيه أو في علم أدنى، لا على وجه الدور، ومبادئ الشرعي في غير الشرعي كالأصول في العربية» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٢ ظهر) فما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى، ولا أن يكون علما=



الثالث: أنّ موضوعه[1] أعمّ الموضوعات، من حيث كان المتكلّم إنّما يتكلّم في الوجود المطلق.

وأمّا سائر العلوم العقليّة والشرعيّة فموضوعها خاصّ، والعام مقدّم على الخاصّ[2].

الرابع: أنّ مبناه على البراهين القاطعة، والدلائل العقليّة الساطعة، المستفادة من حكم المعقول وقواعد الشرع المنقول، بخلاف غيره من العلوم.

= شرعيا، للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه إذ «أن مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين فيعلم أصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى بجلالة محله عن أن يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى، الصورة فإنه من مبادئ الطبيعي، ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم، كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لإثبات الهيولى والصورة فيجب أن يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور» (التفتازاني: شرح المقاصد، ١ / ١٨). بينما يرى الجرجاني خلاف ذلك، فيقول: «فمنه أي من الكلام تستمد العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلا، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها، وليس ينفذ فيه حكم شيء منها». (الجرجاني: شرح المواقف، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط ١، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧، ١/ ٤٥).

(١) موضوع الفنّ هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أو ما يرجع إليهما فيبحث فيه عن الموجود من حيث أنه قديم أو حادث مثلا. وعن المعدوم من حيث أنّه ممكن الوجود أو محاله، وعن الحال من حيث حدوثه أو قدمه ومن حيث تحقيق الدليل على كونه رتبة بين الوجود والعدم.

(٢) استقر رأي المتقدمين على أنّ موضوع علم الكلام "هو الموجود من حيث هو موجود" أي من حيث وصفه بمطلق الوجود لا من حيث وجود الشيء معين خاص ولا باعتبار مطلق الوجود في الموضوع لعلم الكلام. (راجع: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٩٣، ص٦).

الخامس: أنّه باق مع الباقيات، غير فان مع الفانيات، من حيث كان مبناه على النظر في ذات القديم وصفاته، ومحلّه الروح الباقية، فلا يهدّمه الموت، بل لا يزداد هنالك إلّا اتساعا وشهودا، إذ في تلك الدّار يظهر بالعيان ما كان معلوما هنا بحجاب الدليل والبرهان. فلمّا كان معلوم هذا العلم هو القديم الأزليّ، الباقي السرمدي، يبقى ببقاء معلومه. وقد تقرّر أنّ العلوم على قسمين:

- فمنها ما شهد له شاهد البقاء بالكمال والرجحان.

- ومنها ما شهد شاهد الفناء عليها بانحطاط رتبتها عن ذلك الكمال والرجحان.

وعلوم التوحيد في القسم الأوّل، وقد استبان لأولي الألباب أنّ الطريق/ إلى معرفة الله سبحانه بوجهين: أحدهما كسبيّ، والآخر وهبي.

فالأوّل حظّ الجمهور من عوامّ العقلاء.

والثاني حظّ الخواص من المقربّين، كالملائكة، والمرسلين، والنبيّين، وأهل الاصطفاء من العارفين.

فالأوّلون سلكوا بالطريق الاستدلال بالشواهد والعلامات، فدلّتهم على موجدها القديم، الأوّل، الآخر، الباطن، الظاهر.

وأهل الطريقة الثانية هم أهل الموهبة الكشفيّة، والفتوحات الربّانية، والتجليّات الباطنة، أن تعبد الله كأنّك تراه، أصبحت مؤمنا حقّا لو انكشف الغطاء ما ازددت يقينا، ما رأيت شيئا حتى رأيت الله فيه. فهؤلاء قد استغنوا عن حجب الرسوم، والعلامات بظهور موجدها وشهوده، وتوالي المكاشفات والتجليّات.



ففريق ساروا بالعلامات، وفريق سارت العلامات إليهم، وأغنوا بالمواهب عن أعمال الفكر والمكاسب. ولهذه الإشارة كانت حقيقة المعرفة الملكيّة والنبوية (موهبة)[1] محضة.

(فالنبويّة)[2] عندنا هي المعرفة بالله على أكمل وجه في عين الشهود. والطريق الاستدلالي الموصل إلى معرفة الصّانع هو النّظر في المصنوعات.

وقد استقلّ علم الكلام بتحصيل طرق هذا المقصد على أكمل وجه بالنسبة إلى مقاصد المتكلّمين وإن كان (رسما)[3] بالنسبة إلى طريق المحقّقين.

وقد انعقد إجماع أمّة محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاطبة، على أنّه يجب أن يكون في كلّ قطر من أقطار المسلمين من يعرف هذا الفنّ المتعلّق بالتوحيد بالأدلّة العقليّة، والبراهين القطعيّة، ليردّ شبه الملحدين، ويناظر من عساه أن يتعرّض لإفساد عقائد المسلمين. فإن لم يقم بذلك في القطر قائم، أثم جميعهم على حكم فروض الكفايات.

واختلف علماء السنّة بعد ذلك هل هو من فروض الأعيان على كلّ مكلّف أم لا؟.

فقال إمام الحرمين في الشامل عن **الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني**[4]: إنّه

---

(١) في (أ) وهبة.

(٢) في (أ): النبوّة.

(٣) في (ب): رسميّا.

(٤) الإسفراييني: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، الأصولي المتكلّم الشافعي. له مناظرات مع المعتزلة. من مصنفاته: "الجامع في أصول الدين" و"رسالة في أصول الفقه" (ت ٤١٨ هـ /١٠٢٧م). (الزركلي خير الدين: الأعلام، ط ١٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٩، ١/ ٦١).

من فروض الأعيان. وزعم أنّ المقلّدين غير عارفين بالله سبحانه، لأنّهم لم ينظروا في الدّلائل والبراهين. واستدلّ على ذلك بظواهر الكتاب والسنّة، منها قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]. أمره بتفصيل العلم بالتوحيد. والخطاب به متوجّه على أمّته إجماعا. والتقليد ليس بعلم.

وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا ألّا إله إلّا الله**"[2].. والشهادة دائرة بين النّطق اللّساني والاعتقاد العلمي، إلّا أنّ حملها على الاعتقاد العلمي أولى لمطابقة (الآية)[3] التي هي قوله: "**فاعلم أنّه لا إله إلّا الله**". وفي بعض طرق الحديث: "**حتى يعلموا ألّا إله إلّا الله** "[4]. وفي صحيح حديث معاذ: "**فإذا عرفوا الله**"[5]. والمقلّد غير عارف.

وبهذا القول قال **أبو بكر بن فورك**[6]، وجماعة من علماء الأشعرية والمعتزلة المتقدّمين والمتأخّرين. وقد نصّ **القاضي أبو بكر بن الطيب**[7]/ على أنّ التقليد في العقائد حرام. واستدلّ عليه بأنّ التقليد لو كان جائزا لكان إمّا أن

١٠٨ أ

(١) محمد: ١٩.

(٢) أخرجه البخاري: الصحيح، دار الفكر، بيروت (د ت)، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، ١/١١-١٢.

(٣) إضافة بالطرّة (أ).

(٤) لم نقف على هذا الحديث.

(٥) أخرجه. البخاري: كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ٢/١٢٥.

(٦) ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن، من كبار علماء الإسلام، ومن كبار متكلمي الأشاعرة. من مؤلفاته: "مجرد مقالات الأشعري" و"مشكل الحديث وبيانه" (ت ٤٠٦ هـ/ ١٠١٥م). (الزركلي: الأعلام، ٦/٨٣).

(٧) الباقلّاني أبو بكر محمد بن الطيب، من كبار علماء الإسلام ومن جلّة متكلمي الأشاعرة. من كتبه: "التمهيد" و"الإنصاف" و"إعجاز القرآن" (ت ٤٠٣ هـ/١٠١٢م). (الزركلي: م ن، ٦/ ١٧٦).



يجوّز تقليد من شاء المقلّد، فيلزم على مقتضاه أن يكون الكفّار مطيعين لله في تقليدهم من نشر فيهم أصول مذاهبهم الفاسدة، وهذا باطل بالإجماع. وإمّا أن يؤمروا بتقليد من يدّعي الحقّ، وكلّ يدّعي أنّ الحقّ معه. وإمّا أن يؤمر بتقليد واحد لا بعينه، وهو محال. وإمّا أن يقال له: قلّد من غلب على ظنّك أنّ نظره أرجح، فيلزم أن يكون الكافر والمبتدع المقلّد معذورا، وذلك خلاف الإجماع.

والإيمان ومعرفة الله مأمور بهما بالإجماع. فدلّ على وجوب النظر، إذ لا طريق لتحصيل عادة إلّا به. قال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد أقام عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مذ بعثه الله تعالى إلى النّاس كافّة يدعو إلى الله، ويبيّن البراهين، ويرشد العقلاء إلى ما في فطرهم من معرفة دلائل التوحيد، وقد طالبوه بشواهد النبوّة، فأقام عليهم ذلك، ونصب لهم دلائل التوحيد، وأقام عليهم الحجّة بالقرآن، وهو مشتمل على البراهين القطعيّة، والدلائل العقليّة، وهم من أفهم النّاس لخطابه، وأعلمهم بمقاصده، وأفقههم في براهينه، وأبصرهم في حقائقه. فظهر الحقّ، وبان الكفر، وتزلزلت قواعده، وتهدّمت دعائمه بعد ظهور الدلالة وتوافر الآيات.

فالتقليد إذن على كلّ وجه باطل. وبتحريم التقليد قال جماعة من الصحابة، ثبت عنهم أنّهم كانوا ينهون عن التقليد ويحذّرون منه، منهم **عليّ بن أبي طالب، ومعاذ، وابن مسعود** رضي الله عنهم (أجمعين)[1].

قال عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **"النّاس ثلاثة: عالم، ومتعلّم، وهمج رعاع، لكلّ ناعق أتباع، يميلون مع كلّ ريح، ولا يستضيئون بنور الله، ولم يلجوا إلى ركن وثيق"**[2].

---

(١) سقطت من (أ).

(٢) هذه نصيحة علي كرم الله وجهه لكميّل بن زياد النخعي. (البرّي محمد بن أبي بكر: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، ١/٢٩٨).



وقال ابن مسعود: "**لا تكن إمّعة إن كفر النّاس كفرت، وإن آمنوا آمنت**"[١]. قال القاضي أبو بكر بن الطيب: ولمّا كانت أفعال المكلّفين منقسمة ما بين علم وعمل، واستحال أن يقوم بحقّ الأمر من لا يعرف الأمر، وجب بذلك النظر العقلي في إثبات دلائل التوحيد، ولا يصحّ ذلك تلقّي من الأدلّة السمعيّة فقط، لأنّها لا تثبت إلّا بعد ثبوت قواعد العقائد. فمن لم يثبت وجود الصانع وصفاته، لا يمكنه إثبات الرسالة والإقرار بها بوجه من الوجوه على ما سنقرّره بعد.

قال علماؤنا: وبتقرير دلائل التوحيد جاء القرآن، وعلى إثبات هذا المقصد الأعظم نزل، ولذلك كانت آيات التوحيد معظمه. وأمّا آي الأحكام والمواعظ فقليلة بالنسبة إلى الآي المتعلّقة بالتوحيد. وذكر العالم **أبوبكر الطرطوشي**[٢] إنّ جملة آي القرآن ستّة ألاف آية وخمسمائة آية. فخمسة آلاف تتعلّق بتوحيد الباري سبحانه، والباقي في ذكر الأحكام والقصص والمواعظ.

قال علماؤنا: وأوّل سورة/ نزلت من القرآن سورة القلم كما ثبت في الصحيح، وهي مشتملة على تقدير خلق الإنسان وتطويره، وذكر مبادئ الوجود الإنساني. والقصد من ذلك إلهام العقول إلى الاستدلال بالصنعة على صانعها الحكيم، ومدبّرها العليم. وبذلك ابتدأ سبحانه سورة الأنعام، ونبّه العقول على الاستدلال بخلق السماوات والأرض، والشمس والقمر، على خالق ذلك

(١) راجع الهيثمي مجمع الزوائد، ١/١٠٨. كذلك ابن حزم: الإحكام في أصول القرآن، ٦/٨٠٠.

(٢) الطرطوشي: أبو بكر محمد بن الوليد الفهري، من أهل طرطوشة بالأندلس، من فقهاء المالكيّة، من مصنفاته: سراج الملوك، الحوادث والبدع. (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م). (الزركلي: الأعلام، ٧/ ١٣٤).

ومبدعه. وتعداد آي القرآن في هذا المعنى يوجب الإطالة.

وجميع دلائل المتكلّمين من الأشعرية إنّما هي مبنيّة على الدلائل التي أشار إليها الكتاب العزيز.

أمّا **الغزالي**[1] فقال في الاقتصاد وغيره من تواليفه: **إنّ** هذا العلم وإن كان مهمّا في الدّين، إلّا أنّ الناس في قراءته على طبقات. ورتّبها بحسب النظر الحكمي والترتيب السياسي، وكلامه في ذلك سديد.

قال علماؤنا: فمن ترك النّظر فيه عجزا عن القيام بتطلّب البراهين والمدارك فهو معذور، والخطاب عند تكليف البحث عن ذلك مرفوع. وأمّا من تمكّن من النظر في ذلك، فلم ينظر، فهل يكون عاصيا أم لا؟. وقد اختلف فيه علماؤنا على حسب ما أشرنا إليه، هل هو من فروض الأعيان أم لا؟.

فإن قلت: هل هو من محدثات الأمور ولم ينظر فيه السّلف، فلا ينبغي أن يخوض فيه الخلف، وربّما أعقب الجدال والمراء والشبهات.

○ **قلت**: أمّا قول القائل إنّ السّلف لم ينظروا فيه فباطل قطعا، فقد نظر فيه **عمر بن الخطاب** وولده **عبد الله**، **وابن عباس** وهو حبر الأمّة، وترجمان القرآن، وعليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. ونظر فيه من التابعين **عمر بن عبد العزيز**، **وربيعة**[2] **وابن هرمز**[3]، **ومالك والشافعي**. وألّف فيه مالك رَحِمَهُ اللَّهُ رسالة قبل أن يولد

---

(١) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، حجة الإسلام، الفيلسوف المتكلم الأشعري الصوفي الفقيه. له تصانيف عديدة منها: "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال" و"إحياء علوم الدين" وغيرها. (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١م). (الزركلي: الأعلام، ٢٢/٧).

(٢) ربيعة بن فروخ التيمي المدني، الملقب أبي سليمان: إمام حافظ، وعنه أخذ الإمام مالك. (ت ١٣٦هـ ـ / ٧٥٣م). (الزركلي: الأعلام، ١٧/٣).

(٣) ابن هرمز عبد الرحمن المدني، فقيه المدينة. أدرك أبا هريرة وأخذ عنه. وهو أوّل من برز في القرآن والسنّة. (ت ١١٧هـ٧٣٥م). (الزركلي: م ن٣٤٠/٣).



الأشعري. وإنّما نسب إلى الأشعري من حيث أنّه بيّن مناهج الأوّلين، ولخّص موارد البراهين، ولم يُحدث بعد السّلف إلّا مجرد الألقاب والاصطلاحات. وقد حدث مثل ذلك في كلّ فنّ من فنون العلم.

وأمّا قول القائل: إنّهم نهوا عن النّظر فيه فباطل. وإنّما نهوا عن علم **جهم**[1]، **والقدريّة**[2]، **وحفص الفرد**[3] وغيرهم من أهل البدع. وهم الذين ذمّهم الشافعي وغيره من السّلف من المحدّثين.

أمّا ما نقل عن **محمّد بن خويز منداد**[4] من المالكية، قال في الأشاعرة إنّهم من أهل الأهواء الذين تردّ شهادتهم، فنقل باطل، ولو صحّ قوله فالحقّ حجّة عليه. وإذا تصفّحت مذاهب **الأشعرية**، وقواعدهم، ومباني أدلّتهم، وجدت ذلك مستفادا من الأدلّة الوحييّة راجعا إليها.

---

(١) الجهم بن صفوان. رأس فرقة الجهميّة، وهو أول من أعلن في الإسلام مذهب التأويل ونفي الصفات والقول بخلق القرآن، فضلا عن القول بالجبر. (قتل ١٢٨ هـ/٧٤٥م). (الزركلي: م ن، ٢ /١٤١).

(٢) القدريّة: أطلق هذا اللفظ على الروّاد الأوائل للمعتزلة من القائلين بحرية الإرادة والاختيار. فقدر الإنسان بيده. وأوّل من تكلّم في القدر هو معبد الجهني، الذي خرج على بني أمية، فقتله الحجاج عام ٨٠هـ ـ على أرجح الأقوال. أخذ عنه الجعد بن درهم (البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص١٤).

(٣) حفص الفرد ويكنّى أبو عمرو، من كبار المجبرة. أصله من مصر. له مناظرات مع أبي الهذيل العلّاف والشافعي. (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت٢٠٠٩، ١ /٧١).

(٤) محمّد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد، أبو عبد الله: وفي نسخة (أ) و(ب): محمّد بن حواز بنداد. الإمام العالم المتكلّم الفقيه الأصولي، المالكي، من الطبقة التاسعة، فرع العراق، أخذ عن أبي بكر الأبهري وغيره. ألّف كتابا كبيرا في الخلاف وكتابا في أصول الفقه وكتابا في أحكام القرآن، لم نقف على تاريخ وفاته. (مخلوف محمّد: شجرة النور الزكية، ١/ ١٥٤).

فمن أنكر قاعدة علم التوحيد فقد أنكر القرآن، وذلك عين الكفر والخسران. وقديما قيل: **إنّ العرانين تلقاها محسّدة**[1]. وكيف يرجع إلى رأي ابن خويز منداد وتترك أقاويل أفاضل الأمّة وعلماء المّلّة من الصحابة، ومن بعدهم **كالأشعري، والباهلي**[2]،/ **والقلانسي**[3]، **والمحاسبي**[4]، وابن فورك، والإسفراييني، والباقلاني، وغيرهم من أهل السنّة. ١٠٩ أ

وأنشدنا شيوخنا في تفضيل هذا العلم: [الخفيف]

أيّهـــا المغتـــدي ليطلـــب علمـــا ... كـــلّ علـــم عبـــد لعلـــم الكـــلام

تطلـب الفقـه كـي تصـحح حكمـا ... ثـــم أغفلـــت منـــزّل الأحكـــام[5]

وقيل للقاضي ابن الطّيب: إنّ قوما يذمّون علم الكلام، فأنشد: [البسيط]

عـاب الكـلام أنـاس لا خـلاق لهـم ... ومـــا عليـــه إذا عـــابوه مـــن ضـــرر

ما ضرّ شمس الضحى في الأفق طالعة ... ألّا يـرى ضوءها مـن لـيس ذا بصـر

---

(١) جزء من بيت شعر للمغيرة شاعر آل المهلّب، وتمام البيت: "**إن العَرانين تَلْقَاها مُحَسِّدةً... ولن تَرَى للئام الناس حُسَّادَا**". والعرانين: مفردها عرنون، وهو رأس الأنف ومقدّمه، وهو كناية عن الرفعة والتكبّر. (راجع: الأبشيهي شهاب الدين: المستطرف في كل فنّ مستظرف، تحقيق درويش الجويدي، ط١، المكتبة العصرية بيروت٢٠٠٦، ١/٣٤٨).

(٢) الباهلي: عبد الرحمن بن ربيعة، صحابي، ولّاه عمر بن الخطاب قضاء الجيش الذي وجهه إلى القادسيّة. (ت ٣٢ هـ /٦٥٢ م). (الزركلي: الأعلام، ٣/ ٣٠٦).

(٣) القلانسي: أبو العبّاس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي الرازي، من متكلمي أهل السنة في القرن الثلث الهجري، وأحد أعلام الكلّابيّة، ومعاصرا لأبي الحسن الأشعري. (الذهبي: سير أعلام النبلاء).

(٤) المحاسبي: الحارث بن أسد، من أكابر صوفيّة بغداد. من تصانيفه: آداب النفوس، رسالة المسترشدين. (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م). (الزركلي: الأعلام، ٢/ ١٥٣).

(٥) قاله ابن مجاهد. (المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٥/٢٩٦).



[بداية شرح ابن بزيزة لكتاب الإرشاد لإمام الحرمين]

* **قال إمام الحرمين في خطبة كتابه:** الحمد لله بارئ النّسم.

○ **قلت:** الابتداء بالتحميد سنّة جارية، وعادة شرعيّة ماضية. وقد افتتح سبحانه به في كتابه العزيز، وجعله خاتمة دعاء أوليائه في جنّته. وفي السنّة أنّ النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **"كلّ أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله أبتر"**[1]. وفي لفظ آخر: **أجذم**. حدّثنا به الشيوخ في الإجزاء، وقد أحسن الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ الابتداء من وجهين:

الأوّل: أنّ خطبته مناسبة لموضوع هذا العلم، فكأنّها تفهم المقصود من هذا العلم.

الثاني: حسن الترتيب من حيث صدّر بذكر النشأة الأولى المشهودة بالعيان، ثم أردفها بذكر النشأة الثانية المتلقّاة من أصل الإيمان. ولمحافظته على هذا المقصد أخّر القسم.

ثالثا: وإن كان متعلّقا بالأوّل من حيث أنّ تقدير القسم إنّما هو للنّسم، فلو وصله به لحسن الكلام، إلّا أنّه قصد إيلاء النّظير للنّظير.

أمّا الحمد، فمعلوم أنّه الثّناء على المحمود بأوصافه الجميلة، وهل هو عين الشكر أو غيره، فيه خلاف معلوم في موضعه.

والباري اسم فاعل من برأ الله الخلق، أي اخترعهم، فهو من أسماء

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة.

الأفعال الثابتة للقديم سبحانه.

والنّسم جمع نسمة و(يطلق)[1] ويراد به الرّوح، ومنه قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **"إنّما نسَمة المؤمن طائر يعلّق في شجر الجنّة حتى يرجعه الله"**[2].

وتطلق النسمة ويراد بها شخص الإنسان ومرآه. ويقولون هذه نسمة حسنة، إذا كان محيّاه طلقا.

والرمم جمع رمّة، وهي العظْم البالي، وأشار إلى النشأة الثانية. وقد أثبتها الإسلاميّون كافّة، وبإثباتها نطقت الكتب، وجاءت الشرائع. وهي من أعظم أركان الدين وقواعد التوحيد، فمن شكّ فيها فهو كافر.

والقسم الأرزاق.

والأَمَمُ معناه القاصد، من قولهم أَمًّ إذا قصد.

والخذلان عند الأشعرية عبارة عن خلق أسباب المعصية، كما أنّ التوفيق عبارة عن خلق أسباب الطاعة.

والزّلل مصدر زلّ. واللّمم صغار الذنوب، وهو ما يكفّر باجتناب الكبائر، وقد شرحنا الكبائر في موضعها.

وقوله موضّح الحقّ إلى آخر الخطبة ظاهر. وقد أوضح سبحانه الحقّ ونصب الشواهد عليه،

كما قيل:

---

(١) في (أ): وينطق.

(٢) أخرجه الإمام مالك: الموطأ برواية الليثي، ط١، دار الفكر، بيروت١٩٨٩، كتاب الجنائز، باب جامع الجنائز، ص ١٤٥.

وفـــي كـــلّ شـــيء لـــه آيـــة تـــدلّ علـــى أنّـــه واحـــد[1]

ومحق الكفر وأزهقه، وبعث إلينا الرّسل هادين إليه، ومرشدين عليه. نسأل الله سبحانه أن يرزقنا الاقتداء بهديهم، والجري على سننهم.

* * *

(١) هذه الأبيات لأبي العتاهية إسماعيل بن سويد بن كيسان أبو إسحاق العيني. (ت ٢٨١هـ ـ ٨٢٦م).

[الباب الأول]

باب في أحكام النّظر

/ قدّم النّظر على العلم لتقدّمه عليه في الوجود، لأنّه طريقه وسببه عادة. ١٠٩ ب
وأعلم أنّ الأحكام وإن اختلفت متعلّقاتها، فقد تساوت في أنّ معقوليّتها واحدة، إذ الحكم إنّما هو حمل شيء على شيء في طريق الإثبات والنفي.

وتنقسم الأحكام ثلاثة أقسام: عقلي، وشرعي، وعادي.

فالأحكام العقليّة والعادية ثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة[1].

فالواجب العقلي: هو الضروري الوجود، الذي لو قدّر عدمه للزم المحال. والمستحيل عكسه، وهو الضروري العدم، الذي لو قدّر وجوده للزم المحال. والجائز هو المتساوي الطرفين، الذي لا يلزم من فرض وجوده أو عدمه محال. وللحصر دلائل ظاهرة.

والواجب العادي هو ارتباط موجود لموجود من غير قضيّة عقليّة ولا شرعيّة، وذلك كارتباط الأسباب بالمسبّبات، كالشّبع عند الأكل، والريّ عند الشرب، وإضاءة الجوّ عند طلوع الشمس، وغير ذلك من الأحكام العادية التي يجوّز العقل انحلالها وتبدّلها، والمستحيل عكسه.

---

(١) إنّ الأحكام العقليّة ثلاثة، هي: وجوب، استحالة، جواز، وهو المسمّى الإمكان الخاص. والحكم العقلي يعني إثبات أمر أو نفيه من غير توقّف على تكرّر (حكم عادي)، ولا وضع واضع (حكم شرعي). وينسب الحكم إلى العقل، لأنّ النفي والإثبات لا يقع إلّا به.



والجائز العادي بيّن، وكلّ جائز عادة، جائز عقلا، ولا ينعكس.

وأمّا الأحكام الشرعيّة فخمسة، وحدودها تتعلّق بأصول الفقه، فلتطلب هناك.

والاعتراض على ترجمة الإمام من وجوه:

الأوّل: أنّه تعرّض بمقتضاها لأحكام النّظر، قبل ذكر حقيقة النّظر في نفسه.

الثاني: أنّها غير مطابقة لما صدّر به الباب، والترجمة لما بعدها كالحدّ والمحدود، فمقتضاها ذكر أحكام النّظر فقط. فبدأ بوجوب القصد إلى النّظر على العاقل، والترجمة لا تقتضي ذلك. وهي مع ذلك ناقصة عن الإحاطة بجميع ما اشتمل عليه الباب، لأنّه تعرّض فيه لإثبات النّظر على منكريه.

فالترجمة المطابقة للباب: باب ذكر النّظر وما يتعلّق به، فلو أتى الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه العبارة لكانت أجمع، ثمّ يعقبها بذكر حقيقة النّظر وإثباته على منكريه، وأقسامه وأحكامه إلى غير ذلك ممّا ذكره بعده. ولا يخفى صحة ما ذكرناه على متأمّل، ونحن نتّبع مساقه.

* **قال الإمام:** أوّل ما يجب[1].

○ **قلت:** قد انعقد إجماع الأمّة على أنّه من بلغ عاقلا، فقال بلسانه معتقدا بقلبه لا إله إلَّا الله محمّد رسول الله فهو مؤمن باعتقاده، مسلم بنطقه بمقاله.

ثمّ اختلفوا فيما يجب عليه بعد ذلك، على ما سنذكره بعد اتّباع لفظ الإمام.

---

(١) هذا حكم شرعي، وكان على الإمام أن يفرد الحكم العقلي ولا يخلطه بالحكم الشرعي.

أمّا قوله: أوّل ما يجب، فيقتضي أنّ هذا الأوّل بعده ثان يجب بعد وجوبه، إذ الأوليّة من المتضايفات، تقتضي معقوليّتها.

ثانيا: فلولا الثاني لما صدق لفظ الأوّل، ولاشكّ أنّ الواجب على العاقل غير منحصر في هذا القسم الذي ذكره فقط، بل يجب بعد تحصيله عليه غيره من واجبات الشريعة.

ثمّ لمّا كان الوجوب يقتضي من حيث كان من لوازم الخطاب ومتعلّقاته، مخاطبا به، وهو العاقل من الآدميين، تعرّض الإمام لذكره فقال على العاقل البالغ.

* **قوله:** شرعا تقييد لبيان/ مدرك الوجوب، ويحتمل أن يرجع إلى استكمال سنّ البلوغ أو الحلم. فعلى الاحتمال الأوّل يقع التقييد في المدرك، وعلى الاحتمال الثاني يقع التقييد في شرط التكليف، وسيأتي الكلام بعد في مدرك الوجوب، وأنّه شرعي لا عقلي. ١١٠ أ

وقوله: المفضي إلى العلم بحدث العالم، فيه سؤالان.

الأوّل: أن يقال المقصود بالأصل إنّما هو معرفة الله سبحانه. فلو قال المفضي إلى معرفة الله لكان أتمّ.

الثاني: أنّ المعرفة إن قلنا بتوقّفها على طريق، فههنا طريقان: الأوّل إثبات الحدوث. الثاني إثبات الإمكان فقط. فما معنى تخصيص الإمام بالحدوث؟.

والجواب عن الأوّل ظاهر، وهو أنّ الإمام وإن سلّم أنّ المطلوب بالأصل هو معرفة الله تعالى، فإنّما أراد بيان الطريق الموصلة إليها، فلا جرم له أن يعيّن ما ارتضاه من طرقها، فعيّن الحدوث.

فإن قيل لمَ رجّحه على الإمكان؟. قلت: لأنّ مجرّد الإمكان لا يلزم منه إثبات الصانع إلَّا بعد التخصيص بأحد الجائزات، وهو الوجود بدلا عن العدم، وهو معنى الحدوث، فلذلك رجّحه على الإمكان، والله أعلم.

وقد اختلف النّاس في أوّل واجب على أقوال. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: أوّل واجب النّظر الصّحيح المؤدّي إلى المعرفة بالصّانع. وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك: أوّل واجب المعرفة بالله، وقال القاضي أبو بكر بن الطيب أوّل واجب أوّل جزء من النّظر. وقال بعض الخراسانيّين أوّل واجب القصد إلى النّظر، إذ القصد بتقدّم المقصود، والإرادة تتقدّم المراد، وهو مذهب إمام الحرمين. وقال أبو هاشم الجبّائي(١): أوّل واجب الإقرار بوجود الصانع.

وحكى إمام الحرمين في كتابه الشامل عن طائفة من المتكلّمين أنّ أوّل واجب اعتقاد وجوب القصد، وهذا هو المذهب السّابع(٢).

ونقل الشيخ أبو العزّ(٣) منها ستّة مذاهب فقط. والتّحقيق أنّ المقصود بالأصل إنّما هو معرفة الله سبحانه، لكنّها لا تحصل في الأمر العادي إلَّا بطرق. فإن تعلّق الأمر بطرائقها فمن حيث أنّها موصلة لا من حيث أنّها مقصودة بنفسها.

(١) الجبّائي: أبو هاشم عبد السلام بن محمد، من كبار أئمة معتزلة البصرة رأس الفرقة البهشميّة. خالف والده في بعض المسائل.. من مصنفاته: الشامل في الفقه. (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م). (الزركلي: الأعلام، ٤/٧).

(٢) للجمع بين الأقوال، يمكن القول: إنّ أوّل واجب مقصدا: المعرفة. وأوّل واجب وسيلة قريبة: النظر، ووسيلة بعيدة: القصد إلى النظر. فالنظر أوّل واجب وجوب الوسائل، والمعرفة أوّل واجب وجوب المقاصد. فالخلاف لفظي.

(٣) أبو العز ابن المقترح المظفر ابن عبد الله: فقيه شافعي مصري، وهو جدّ القاضي ابن دقيق العيد. لقّب بالمقترح لأنّه كان يدرّس كتابا في المنطق موسوم بالمقترح في المنطق. من مصنفاته: شرح الإرشاد للجويني. (ت ٦١٢هـ / ١٢١٥م). (الزركلي: الأعلام، ٩/١٦٤).



أمّا قول الشيخ أبي الحسن، إنّ أوّل واجب النّظر، فلقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾[1]. ولقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾[2] الآية.

والأمر بالنّظر كثير، فكان واجبا من حيث أنّه طريق موصل إلى المعرفة، فدلّت هذه الأدلّة على وجوبه. وتحقّق بالوجوب أوّليّته.

وأمّا الأستاذ أبو بكر فأوجب أوّلا المعرفة من حيث كان المقصود من النّظر إنّما هو المعرفة بالله، فهي المتّصفة بالوجوب حقيقة. وطرقها إنّما تتّصف بذلك من حيث هي موصلة فقط، لا من حيث أنّها مقصودة بالأصل.

وأما قول القاضي أبي بكر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فبناه على أنّ الأوليّة حقيقة إنّما تتعلّق بالجزء/ الأوّل، وفي قوله نظر، إذ الجزء الواحد غير مستقلّ بنفسه، فلا معنى لإيجابه وحده. وأبطله بعض المتأخّرين بأنّ النّظر جملة واحدة، وعبادة متّحدة. وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة من الظهر، وهو ضعيف، بل النّظر عندنا جملة ذات أجزاء، ومبناه على مقدّمتين، كلّ واحدة منهما مطلوبة التحصيل بمدركها.

١١٠ ب

وقوله: وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب، إن أراد وجوب الاستقلال، ففيه نظر. وإن أراد الوجوب بالانضمام، فهو ممنوع. وأمّا قول الإمام فقد ذكرنا أنّه إنّما نظر إلى القصد بحسب سبقيّته إلى محلّ النّاظر، لا من حيث أنّه هو المقصود. وكذلك القول السابع الذي ذكرناه آخرا.

---

(١) يونس: ١٠١.

(٢) الغاشية: ١٧.



وأمّا قول أبي هاشم بإيجاب الشكّ[1]، فقد أبطله عليه أصحابنا من حيث كان الشكّ في الله كفرا. والكفر عند المعتزلة قبيح لذاته، فكيف يكون واجبا. وهذا لا يلزم عندي، لأنّه إنّما أوجبه من حيث كان باعثا على النّظر ومؤدّيا إليه، لا من حيث أنّه كفر، فتغايرت الجهتان. وهو الذي لحظه الأستاذ أبو بكر بن فورك.

وأمّا من أوجب الإقرار، فإن أراد به التقليد، فقدّمنا أنّ التقليد مذموم، وممنوع في العقائد، وإن أراد به الإقرار بعد الطرق النظريّة فمسلّم، ولا يكون ذلك إلّا بعد تقدّم القصد والنظر.

۞ تنبيهات:

رام جماعة من المتأخّرين، تلخيص محلّ الخلاف في أوّل واجب، منهم الشيخ أبو العزّ، فقال الأوّليّة على قسمين، أوّليّة الخطاب وأوّليّة الاشتغال. فإن قصد الإمام أوّليّة الخطاب، فأوّل واجب المعرفة، وإن قصد أوّليّة الاشتغال، فأوّل واجب القصد إلى النّظر.

○ **قلت**: في هذا الكلام تسامح من وجهين:

الأوّل: أنّه حصر الأوّليّة في الوجهين، وهو مطلوب بالحصر، ولا دليل

(١) هذا الرأي أثار حفيظة ابن حزم، فقال: "والله ما سمع سامع قطّ بأدخل في الكفر من قول من أوجب الشكّ في الله تعالى، وفي صحة النبوّة، فرضا على كلّ متعلم" (ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط٢، دار المعرفة، بيروت١٩٧٥، ٤/ ٢٢٧). إنّ الشك الذي يقول به أبو هاشم، هو الشك الذي جرت العادة بوقوع العلم بعده، أي الشروع في البحث للتحقيق من جلية الأمر وإزالة الشك طلبا لليقين، وليس هو الكفر الذي يتحدّث عنه ابن حزم.

عليه. ومن المعلوم أنّ للأوّليّة مصارف غير ما ذكر. فإن أراد الأوّليّة بحسب هذه المسألة، ففي كلامه إطلاق يجب تقييده.

الثاني: أنّه جعل أوّليّة القصد أوّليّة الاشتغلال لا أوّليّة الخطاب. ومن المعلوم أنّ القصد مطلوب شرعا، فهو في نفسه عبادة، تعلّق الخطاب بها على حدّ تعلّقه بالمقصود من حيث اشتركا في معقوليّة العبادة، ولا معنى للقصد إلّا النيّة، ووجوبها شرعا بيّن بأدلّة معلومة في موضعه.

ـ **تنبيه ثان**: قد اعترض المتأخّرون هذه المذاهب من وجوه:

الأوّل: أنّ معرفة الله لا يمكن التكليف بها، إمّا لأنّها متعذّرة على الخلق، وإمّا لأنّها ضروريّة. والضروري لا يقع التكليف به، سلّمنا أنّها ممّا يمكن التكليف بها، وأنّها نظريّة، لكن لا نسلّم أنّها واجبة لجواز الاكتفاء بالتقليد. سلّمنا أنّها واجبة، لكن لا نسلّم أنّه لا طريق لها إلّا النظر سلّمناه. لكن هذا القصد المشار إليه لا يخلو أن يكون ضروريّا أو كسبيّا.

فإن كان ضروريّا امتنع التكليف به، وإن كان كسبيّا افتقر إلى قصد آخر. والكلام فيه كالكلام في الأوّل، ويلزم التسلسل. وهو محال.

والجواب إمّا قول القائل: إنّ المعرفة بالله متعذّرة على الخلق، فإن أراد المعرفة بكنه الحقيقة على/ التفصيل والإحاطة فمسلّم عندي، وإلّا فممنوع. ‏١١١ أ
وأمّا قوله إنّها ضروريّة، (والضروريّ)[1] لا يقع به التّكليف، فكلام يحتاج إلى تقسيم، وذلك أنّه إن قصد المعرفة الجمليّة المستفادة من دلالة الصنعة على الصّانع، فكلامه صحيح. لأنّ الصنعة دلّت على الوجود بلوازمه، وإن قصد المعرفة التفصيليّة بجزئيّات الأحكام العقليّة وخصوصياتها، فهي لا تتلقّى إلّا

(١) في (أ): والضروريّة.

بعد القوانين النظريّة، والأفكار العقليّة، والبراهين المؤيّدة الشرعيّة.

وأمّا قول القائل: إنّها غير واجبة، فخلاف الإجماع، لأنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ العبادة لا تصحّ إلّا بمعرفة المعبود. وما يتوقّف عليه الواجب بقيوده فهو واجب، على ما تقرّر في علم أصول الفقه.

وأمّا قوله: يجوز الاكتفاء بالتّقليد فقد أبطلناه. وأمّا أنّه لا طريق لها إلّا النظر، فاعتبار بالأكثر، والتفات إلى الأمر العادي الذي أجرى الله سبحانه في خلقه.

ومن الجائزات عقلا أن يخلق الله سبحانه علوما في النفس بغير واسطة نظر، وهي العلوم التي أشار إليها الصوفية وأهل المجاهدات والرياضات، وهي ثابتة لا ينكرها إلّا من طبع الله على قلبه من العوامّ، والذين جهلوا أمر الله، وحصروا خزائن غيبه. ومن وجد خيرا فليحمد الله.

وأمّا قول القائل: إنّ القصد إن كان كسبيّا افتقر إلى قصد، فباطل، لأنّ لنا أن نقول هو كسبيّ، يجوز أن يقصد، وإنّما يتحقّق التسلسل بتقدير وجوب أن يقصد، لا بتقدير الجواز فقط.

ثمّ إنّ المتكلّمين من جوّز وقوع الأفعال القليلة مع الذّهول والغفلة، وهو صحيح متصوّر من النّائم والناسي.

وأمّا قوله: إنّ الضروريّ لا يقع التكليف به، فباطل. واستعمال المهملات في مواضع الكليّات مغالطة.

ومن الضروريّ ما يقع التكليف به لانعقاد الإجماع على المضطرّ الجائع أو العطشان مكلّف إذا وجد حلالا وحراما يدفع (ضرورة)[1] به أن يتناول

(١) في (أ): ضرورته به.



الحلال لا المغصوب. فقد كلّف بأمر ضروريّ لأنّ شهوته إلى الماء أو إلى الطعام ضرورية، وقد كلّف بدفعها عن الحرام مع وجود الحلال. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل الشرع.

ـ تنبيه **ثالث**: رام بعض المتأخّرين قطع التسلسل، فقال: إنّ القصد كسبيّ، يفتقر إلى قصد ضروريّ يخلقه الله سبحانه في المحلّ يقصد به القصد الكسبي. وهذا عندي غير متّجه لوجهين:

الأوّل: أنّ القصود متساوية فلا ترجيح.

الثاني: أنّ للخصم أن يدّعي أنّ العباد مخترعون لأفعالهم كلّها، فلا يستقيم حينئذ قطع التسلسل بما ذكره. ولم يذكر الإمام الإنبات والحيض في علامات البلوغ، لأنّها لازمة للسنّ والحلم عادة، فاكتفى ببعضها عن باقيها.

وقد اختلف الفقهاء في الإنبات، هل هو معتبر في البلوغ أم لا؟ ومحلّه كتب الفقهاء. وقد قال عَلَيهِ السَّلَامُ: "**اقتلوا من جرت عليه الموسى**"[1]، قاله في بعض غزواته. حيث نهى عن قتل النساء والصبيان. وأمّا السنّ فمعتبر إجماعا.

/ واختلف الفقهاء في تعيين السنّ المعتبر، فقيل خمسة عشر، وقيل سبعة عشر، وقيل ثمانية عشر، وقيل غير ذلك. والأوّل تعويل على حديث بن عمران أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ ردّه لما عرض عليه وهو ابن أربعة عشر عاما، وقبله وهو ابن خمسة عشر عاما.

---

(١) أخرجه الحاكم بلفظ: أنّ سعدا بن معاذ حكم على بني قريظة أن يقتل منهم كلّ من جرت عليه الموسى وأن تقسم أموالهم وذراريهم. فذكر ذلك لرسول الله، فقال لقد حكم اليوم فيهم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات. (الحاكم: المستدرك، كتاب الجهاد، باب وأمّا حديث عبد الله بن يزيد الأنصاري).



ولمّا عسر ضبط مناط التكليف، جعل الله سبحانه أمارة ظاهرة، فضلا منه وألطافا حيث لم يكلّفنا إلا ما نطيقه. وقالت الملحدة لا يكلّف إلّا إذا وجد منه مثله، وهذا هذيان.

وقال آخرون لا يكلّف إلّا إذا علم ترتيب المقدّمات والنتائج، وهذا أسخف من الأوّل.

* **وقول الإمام:** المفضي إلى العلم بحدث العالم، كلام يحتاج إلى تتمّة، وذلك أنّ المقصود من حدث العالم، إنّما هو معرفة محدثه. فلو قال المؤدّي إلى معرفة الله لكان أحسن. والعذر عنه بيّن، وذلك أنّه إذا ثبت حدث العالم ثبت أنّ له محدثا.

* **قال الإمام:** والنظر في اصطلاح الموّحدين.

تقييد لدفع الاشتراك، لأنّ النّظر مقول باعتبار معان، فيطلق ويراد به الفكر والتأمّل، وهو مقصود الموّحدين كما ذكر. ويطلق ويراد به المقابلة، ومنه قول العرب: جبلان متناظران. ويطلق ويراد به الحنوّ والتعطّف، ومنه قوله تعالى: "**وَلا يَنْظُرُ**"(١) معناه نظر الرحمة. ويطلق ويراد به الانتظار. قال الله تعالى: ﴿**انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ**﴾(٢)، والمعنى انتظرونا. ويطلق ويراد به الإبصار والرؤية، وذلك إذا قرن بـ"إلى"، وهو المراد عندنا من قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾(٣). ومن قوله: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا**

(١) آل عمران: ٧٧. وهي جزء من الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

(٢) الحديد: ١٣.

(٣) الأعراف: ١٤٣.

نَاظِرَةٌ﴾[1]. فقيّد الإمام مقصوده، فقال في اصطلاح الموحّدين[2].

وقد اعترض المتأخّرون على حدّ الإمام من ثلاثة أوجه:

(١) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) النظر في وضع اللغة: قد يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار. وفي اصطلاح المتكلمين: النظر موضوع لبعض مسمياته في اللغة، وهو التفكر والاعتبار، فالمعنى واحد وإن كان اللفظ مختلفا. (الآمدي سيف الدين: أبكار الأفكار، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ١/٦٣). ويعرفه القاضي عبد الجبار: «النظر وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه: عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته، وعن الرحمة والإحسان، وعن نظر القلب، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع، فالمقصد بها بهذا الوضع ذكر نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنّه لا ناظر بقلبه إلّا مفكرا، ولا مفكرا إلّا ناظرا بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق». (القاضي عبد الجبار: المغني في أباب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم مدكور، (د ط)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة (د ت). ١٢/٤).

ويفسّر النظر بالفكر الذي يطلب به علم، سواء كان ذلك العلم تصوّرا أو تصديقا، أو يطلب به ظنّ.

والظنّ على قسمين: مطابق للواقع وغير مطابق. فغير المطابق للواقع يكون جهلا، وبهذا يصير الجهل مطلوبا وهذا محال. وعليه يكون المقصود بالظن ما يقابل اليقين والتصوّر. وعلى هذا يفهم تعريف الباقلاني بأنّ النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظنّ.

ويحدّ الرازي النظر بأنّه: «ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر» (الرازي فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٨). فالرازي حدّ النظر بما هو أخص منه، لأنّ هذا الحدّ يختص بالانتقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب، وقلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداء، والأكثر أن ينتقل من المطالب أوّلا إلى مباديها، ثمّ من مباديها إليها، وهذا لا يدخل بتمامه في الحدّ المذكور. والأفضل في حدّ النظر أن يقال: هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد. والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر.



ـ الأوّل: أنّ فيه تعريف الشيء بما هو أخفى منه، لأنّ لفظ النّظر أشهر من لفظ الفكر.

ـ الثاني: أنّ فيه تركيبا، وهو إدخال حقيقة في حدّ حقيقة، لأنّه أدخل الناظر في حدّ النظر.

ـ الثالث: أنّ فيه تقسيما، وهو مجتنب في الحدّ، مع أنّ الموّحدين لا يطلبون بنظرهم تحصيل الظنّ، وإنّما يطلبون القطع واليقين.

وهذه الاعتراضات غير واردة، لأنّ حدود المتكلّمين غير جارية على مقاصد أهل الحدود، بل أكثرها رسمي تامّ أو ناقص. وقد علمت على الجملة أنّ الحدّ على ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسميّ، ولفظي.

فالحقيقي على قسمين: تامّ وناقص، وكذلك الرسمي.

فالحقيقي التامّ تعريف الشيء بجميع ذاتيّاته. والنّاقص تعريفه ببعضها. والرسمي التامّ تعريفه بجميع لوازمه. والناقص تعريفه ببعضها. واللّفظي تبديل لفظ خفيّ بلفظ مشهور. والنّظر والفكر مترادفان، وليس أحدهما أخفى من الآخر لمجيئهما في القرآن على مساق واحد ومعنى واحد.

وأمّا قول المعترض إنّ مطلب الموحّدين القطع واليقين فمسلّم. إلَّا أنّ ذلك في محلّه، وربّ محلّ لا يجد الموحّدون إلى القطع فيه سبيلا.

١١٢ أ ولمّا كان النظر قد يكون في تصحيح/ الحدود وتركيبها. وقد يكون في التصديقات الجليّة، وجب أن يعرف الناظر في هذا العلم ما به تعرف المفردات، وما به تعرف التصديقات وهي البراهين، وذلك ممّا يتقرّر في فنّ المنطق.

وللمتكلّمين في النظر حدود كثيرة. فقال الأستاذ أبو إسحاق: هو تجريد



العقل من الغفلات. وهذا يشعر بأنّه أمر سلبيّ. وقال بعضهم: تحذيق العقل نحو المعقول. وهذا ربّما يعطي أنّه أمر وجوديّ. وقال بعضهم: ترتيب تصديقات يتوصّل بها إلى تصديقات أخر(١).

وقال القاضي: النّظر هو الفكر(٢). وقال بعضهم: هو التأمّل. وقال بعضهم: تصّرف بالعقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوب، يعني به التّصورات. وهي كلّها حدود متقاربة.

وقد جعل بعض الأصحاب الترتيب ثمرة النظر، لا نفس النظر. وجعله بعضهم نفس النّظر. وحدّ الإمام جيّد موف بالرّسم.

وقال في غير هذا الكتاب: النظر تجريد العقل من ذي سالمة نحو المطلوب(٣).

---

(١) هذا تعريف الفخر الرازي. (راجع هامش ص ٤٣).

(٢) راجع الباقلاني: التمهيد، ص ٣٦. والإنصاف، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) إنّ النّظر أو الفكر المقصود منه إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب الذي هو العلم بالمجهول الغائب، وبتعبير أدق أن الفكر هو حركة العقل بين المعلوم والمجهول، ويحرص التفتازاني فيما يتعلق بالعلم الكسبي على بيان أن وسيلة تحقيقه النظر. «وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل المجهول» (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٧ ظهر). فالإنسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول) وعرف أنه من أي أنواع المجهولات هو، فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشكل وعندئذ يبحث فيها ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها ويسعى إلى تنظيمها في الذهن حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكل، فإذا استطاع ذلك ووجد ما يؤلفه لتحصيل غرضه تحرك عقله حينئذ منها إلى المطلوب بمعنى معرفة المجهول وحل المشكل. «فإذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمبادئه وتعيينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا إلى المطلوب، فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة=

ونبّه بمفهوم قوله الذي يطلب به من قام به على مخالفة المعتزلة، حيث زعموا أنّ الصفة توجب لغير محلّها، وقد لا توجب لمحلّها، وسيأتي ذلك في مسألة الكلام.

واعترض بعضهم حدّ الأستاذ، حيث قال: تجريد العقل من الغفلات من حيث أنّه قد يكون غير غافل ولا ناظر.

ثمّ قسّم الإمام النّظر إلى صحيح وفاسد. وقسّم الفاسد على وجهين: فمنه ما يكون انبناؤه على الفساد بأن يكون أوّلا في شبهة، ومنه ما يعرض فيه الفساد بعد انبنائه على الصحّة. والقاطع الذي أشار إليه، إمّا عروض شبهة، أو غشية، أو فساد عقل، أو موت، وغير ذلك من موانع مكمّلات النظر. والأولى أن يسمّى هذا غير مستكمل، ولا يسمّى فاسدا.

وقسّم بعض المتكلّمين النّظر إلى جليّ وخفيّ، من حيث كانت مراتب النّظر مختلفة. فمنها ما يتّضح بأدنى بحث. ومنها ما ليس كذلك. وأبى بعضهم هذا التقسيم بناء على أنّ حقيقة العلم شيء واحد غير مختلف فيه، وهو كشف المعلوم على ما هو به. فإن قيل: يلزم على مقتضى هذا القول أن تكون علوم الملائكة والأنبياء بالله كعلم الواحد منّا. قلنا الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ علوم الملائكة والأنبياء ضروريّة وهبيّة. وعلومنا نظريّة كسبيّة. فيرجع الاختلاف حينئذ إلى مدارك العلوم، لا إلى العلوم في نفسها.

= للموانع، وتوجه إلى المطلوب وغاية للحركة، وحقيقة النظر مجموع الحركتين». (التفتازاني: المقاصد، ورقة، ٥ وجه). واختار الآمدي أنّ «النظر عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب، لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل». (الآمدي: أبكار الأفكار، ٦٥/١).

وثانيها: أنّ الفرق راجع إلى كثرة المعلومات، لا إلى تفاصيل العلم في نفسه، وهو جيّد.

وثالثها: أنّ الفرق راجع إلى أنّ علومنا يجوز عليها طريان الشكوك والغفلات، وعلوم الأنبياء والملائكة ليست كذلك من حيث كانوا معصومين من طروء الجهالات والغفلات.

فهذه ثلاثة أوجه اعتمد عليها أيمّة الأشعريّة في الفرق بين علومنا وعلم الملائكة والأنبياء صلوات الله عليهم.

فإن قيل نشاهد من النظّار من يقرب عليه إدراك الطرق النّظريّة، وتسهل عليه المسالك الصعبة/ منها، ومن هو على العكس من ذلك، فدلّ على انقسام النظر. ١١٢ ب

قلنا: ذلك لاتّقاد القريحة وحسن النّظر لا لاختلاف النّظر والعلم في أنفسهما.

❋ **قوله** فإن قيل: قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النّظر إلى العلم، وزعموا أنّ مدارك العلوم الحواس(١)، فكيف السبيل إلى مكالمتهم؟.

○ **قلت**: هذه الطائفة هي السمنيّة(٢).

---

(١) لا نزاع في أنّ النظر يفيد الظنّ، وإنّما النزاع في إفادته اليقين، فأنكره السمنية مطلقا، وجمع من الفلاسفة في الإلهيّات والطبيعيّات.

(٢) السمنية: جماعة من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس، وقالوا بقدم العالم. وهي منسوبة إلى "سومنات" وهو اسم صنم كان في بلاد الهند، وقيل السمنية منسوب إلى السمن وهو اسم لأكبر الأصنام والأوثان. (البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٣. كذلك ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران١٩٧١، ص٤٨٤).

قال الجوهري في الصّحاح: السّمّنيّة بتشديد السين والميم، قوم من الكفرة. وحكى فيه بعض شيوخنا السّمنيّة بتخفيف الميم، وبعضهم فتح السين وسكن الميم. ولعلّ هذا نسبة إلى السمان. ووقع في بعض النسخ من البرهان السمنية. والذي نقله الإمام عن السمنيّة أنهم أقرّوا بالحواس، وضمّوا إليها المتواتر. وقد علمنا من مذهب الجماهير، أنّ العلوم عندهم منقسمة إلى كسبيّة، وما ليس كذلك، وهي الوجدانيّات، وهي قليلة النفع لاختصاصها بمن قامت به، والبديهيات والحسيّات. وقد يسمّى ذلك كلّه ضروريا.

ومن المتكلمين من رأى أنّ العلوم كلّها ضروريّة، وهي اختيار الإمام في البرهان، لأنّ العلم بعد استكمال النّظر لا يقدر على دفعه، فهو ضروري بعد حصوله.

ومن المتكلمين، وهم الأكثر، من قسّمه إلى ضروري ونظري، وسيجيء ذلك بعد حيث ذكره الإمام.

وقد اختلف طوائف النّظر في هذا المقام، فمنهم من أقرّ بالجميع، ومنهم من أقرّ بالحسيّات وأنكر البديهيات، ومنهم من أقرّ بالبديهيّات وأنكر الحسيّات. وقد استوفى ابن الخطيب[1] هذه المقالات، وذكر شبه القائلين بها في أوّل كتابه المحصّل وفي غيره من الكتب الحكمية[2]. وهو لعمري كتاب محذق. وحكى الإمام في البرهان أنّ من أهل المقالات من زعم أنّ مدارك العلوم الإلهام. وقال

(١) ابن الخطيب محمد بن عمر فخر الدين الرازي: المتكلم الأشعري. (ت ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م). (الزركلي: الأعلام، ٦/٣١٣).

(٢) ر: الرازي فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢، ص٢٥ ـ ٣٧.



آخرون من الحشويّة[1] والمشبّهة[2]: لا مدرك للعلوم إلَّا الكتاب والسنّة والإجماع. ومن النّاس من عدّ هذه الطائفة التي حكى الإمام عنها إنكار النظر من السفسطائية[3] الذين أنكروا العلوم جملة. وقد ردّه الإمام بالغلط على النّقلة، ولم يصحّح هذا النّقل عنهم لمخالفته للبدائه، لأنّا ندرك آلامنا، ولذّتنا، وفرحنا، وسرورنا، وغير ذلك من علومنا الوجدانيّة والبديهيّة، وغير ذلك من أنواع العلم الذي ليس بمحسوس. وهذا من الإمام لا معنى له، فإنّ النّقل عنهم بذلك صحيح. وإذا صحّ النقل عن السوفسطانية أنّهم أنكروا العلوم مطلقا، فإنكار السمنية للنظر فقط أقرب.

ومنهم من أقرّ بالنّظر في الهندسيّات، وأبطله في الإلهيّات، وزعم أنّ القصد الأوّل هو الأخذ بالأخلق والأحرى.

ومن الطّوائف أيضا من أنكر العلم الحاصل عن الخبر المتواتر، وقد نقل بعض الأيمّة عن السمنية أنّهم حصروا العلوم كلّها في الحواس، وغير المحسوس عندهم يسمّى معقولا ولا يسّمى معلوما. فإن صحّ هذا النّقل عنهم فهذا نزاع في إطلاق اللّفظ فقط، وهو أقرب من النّزاع في إثبات حقيقة مّا أو نفيها.

---

(١) الحشوية: هم الذين يروون الأحاديث التي حشاها الزنادقة في أخبار الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويقبلونها ولا يتأوّلونها. وهم يصفون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث، وأنهم أهل السنة والجماعة. وأجمعوا على الجبر والتشبيه، وجسّموا وصوّروا وقالوا بالأعضاء. وينكرون الخوض في علم الكلام والجدل. (ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق جواد مشكور، ط ٢، دار الندى، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢١).

(٢) المشبهة: سمّوا بذلك لأنّهم شبهوا الخالق بالمخلوق. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٨٣/١).

(٣) السفسطائية: لا يقولون لا بمحسوس ولا بمعقول. (الشهرستاني: م ن. ٢ / ٦).



١١٣ أ وذكر الإمام في البرهان عن السوفسطائية أنّهم أربع/ فرق[١]، منهم من جحد الضروري والنظري، ومنهم من قال لا ننكر العلوم، ولكن ليس في القوّة البشريّة الاحتواء عليها بناء على القول بالسّيلان.

وقد اختلف المشايخ في تفسير معنى السيلان، ففسّره بعضهم بأنّ المقصود به سيلان الجواهر، وأنّها لا تتقرّر زمانين كالأعراض. فالنّاظر في المقدّمة الثانية غير النّاظر في الأولى، فلذلك لم يحصل العلم، إذ المقدّمة الواحدة لا تنتج.

ومنهم من يقول بالسّيلان في الأعراض. والمعنى أنّ النّاظر قد عدم نظره في المقدّمة الأولى عندما يشرع في النظر في الثانية. فلذلك لم يحصل العلم.

(١) قسمهم التفتازاني إلى ثلاثة أصناف، وهي:
ـ **العنادية**: زعموا أن الأشياء أوهام وخيالات باطلة ونفوا الحقائق جملة.
ـ **العندية**: أنكروا ثبوت الأشياء وزعموا أنها تابعة للاعتقادات وقالوا هي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي عنده باطل وعمدتهم في ذلك اختلاف الحواس في المحسوسات.
ـ **اللاأدرية**: شكّوا في حقائق الأشياء بمعنى أنكروا العلم بثبوت الأشياء ولا ثبوتها. (التفتازاني: شرح العقائد، ص١١).
ـ وحصر ابن المرتضى الفرق الكفرية في سبع وهي: تجاهلية، ودهرية وثنوية وصابئة ومنجمية ووثنية وكتابية. وجعل التجاهلية في ثلاث هي: **سفسطائي**: وهو منكر اليقين في كل شيء وجاعله حسبانا. **عندي**: وهو مثبت الحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد. **سمني**: وهو منكر ما لم يشاهد بالحواس، وفيهم مثبت المشاهد والمتواتر فقط، وفيهم منكر الكسبي فقط، وهم فريقان: **تكافئيّة وجاعلوا** المعارف ضرورية، وأكثر الناس على إثبات الضروري والمكتسب على خلاف في كيفية الاستدلال. (ابن المرتضى: الملل والنحل (ضمن كتاب القلائد في تصحيح العقائد)، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٩).



ومنهم من زعم أنّ العقود كلّها علوم، فكلّ واحد من معتقد النقيضين عالم.

ومنهم من أنكر العلوم النظرية فقط.

وقد اختلف الأيّمة في مناظرة هذه الطائفة المنكرة للضروريّات، فمنهم من استنكف عن ذلك، وزعم أنّهم إنّما يدفعون بالضرب الوجيع أو بالإعراض إن تعذّر الأوّل.

* قال الإمام في البرهان: فإنّ غاية المناظر اضطرار خصمه إلى الضروريّات، فإذا كان مذهبه جحدها والتمادي على ذلك، فكيف الانتفاع بمكالمتهم. ومنهم من التزم طريق التقريبات وضرب الأمثال وإلزام التناقض.

وقد ادّعى بعض الأشعرية أنّ إثبات النّظر ضروري. فإن قيل الضروري لا يختلف فيه العقلاء، فجوابه أنّ الضروري على قسمين: منه ما لا يتوقّف على سببه، وذلك لا يخالف فيه العقلاء. ومنه ما يتوقّف على سبب، وهذا لا يشارك في العلم به إلّا من شارك في سببه.

وقد نصب عليهم الإمام الدليل، وفي كلامه طول. وتلخيص ذلك أن يقال لهم، إبطال النّظر إن كان ضروريّا وجب ألّا يختلف فيه العقلاء. وجميع العقلاء خالفوكم، (وإن كان نظريّا فقد)[1] أثبتم النّظر وهو المقصود.

فإن قالوا إثبات النّظر أيضا، إن كان ضروريّا وجب ألّا يختلف فيه العقلاء، وقد خالفناكم. وإن كان نظريّا فقد أثبتم الشيء بنفسه.

قلنا الجواب عنه من وجهين:

(١) إضافة بالطرة (أ).

الأول: أنّه ضروري متوقّف على سبب كما ذكرنا. ومن نظر في الأدلّة نظرا قويما حصل له العلم بذلك ضرورة.

والجواب الثاني: أجاب به الإمام، وهو ضعيف، وهو أنّه ليس فيه إثبات الشيء بنفسه، وإنّما فيه إثبات قاعدة النّظر بنوع منها. وشبهه بالعلم من حيث علم به المعلوم نفسه. وإنّما كان هذا الجواب ضعيفا، لأنّه بتقدير أن يكون من باب إثبات قاعدة النظر بجزء منها، فهو باطل لما يلزم عليه من الدور. وذلك أنّ الجزئي المثبت للقاعدة منها، فلا يمكن إثبات القاعدة به، إذ لا ثبوت له إلّا بعد ثبوت القاعدة من حيث كان منها. والكلّ لا يثبت ما لم تثبت جميع أجزائه. فلو ثبتت القاعدة به، وهو لا يثبت إلّا بعد ثبوت كلّ القاعدة، لزم أن يكون الشيء مثبتا لنفسه ولغيره، وهو محال.

وقد أوردوا الشبهات على إنكار النّظر، فقالوا لو كانت الأدلّة مفضية إلى العلم، لما ساغ اختلاف العقلاء فيها، وقد وقع، فدلّ على أنّها غير مفضية.

/ قلنا الجواب من وجهين: الأوّل أنّه ينعكس عليكم. فنقول: لو كان إبطال النّظر معلوما بالقطع لما ساغ فيه الاختلاف أيضا.

الثاني أنّ الاختلاف إنّما هو لاختلاف الأفكار، وجهات النّظر، واستكمال شروطه، واختلاف الأغراض، واتباع الآباء، ونصرة ما ركنت إليه النفوس من الاعتقادات الفاسدة والأهواء، لا لاختلاف الدّليل في نفسه، بل الدليل العقلي بذاته وصفته النفسية موصل إلى العلم بمدلوله.

شبهة أخرى: قالوا: الإنسان قد يكون عالما بالشيء من دليل، ثمّ يتبيّن له إبطال دليله بعد زمان، وكذلك الأمر في الدليل الثاني والثالث.



شبهة أخرى: قالوا: الشيء إن كان معلوما استحال طلبه، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وهو محال. وإن كان مجهولا استحال أن يكون مطلوبا، إذ ما لا شعور للنفس به البتّة كيف يطلب.

والجواب عن الشبهة الثانية أنّها تنعكس عليهم أيضا فيما أثبتوه، وذلك أنّ هذه الطائفة المنكرة النّظر أثبتت العلوم المحسوسة، وقد وجدنا الحسّ يغلط كثيرا.

والجواب عن الشبهة الثالثة إنّه معلوم التصوّر، مجهول التصديق. وإنّما أنكره المهندسون في الإلهيّات من حيث أنّ حقيقة الإله غير متصّورة، ولا محاط بها، وهو صحيح إن أرادوا الإحاطة من كلّ وجه، وإن أرادوا نفي الإحاطة من وجه مّا فهو باطل، ومع ذلك فلا يثبت منه مقصودهم.

۞ تنبيهات :

اختلف النّاس في تقديم بعض هذه المدارك على بعض. فاختار الإمام في البرهان أنّها كلّها ضروريّة ليس فيها تقديم ولا تأخير. وقدّم القلانسي المعقولات على المحسوسات. وقدّم أبو الحسن المحسوسات على المعقولات. واختلف القائلون بتقديم المحسوسات، فمنهم من رأى أنّها كلّها في درجة واحدة، ومنهم من قدّم السمع والبصر على ما سواهم.

ثم اختلفوا أيضا فمنهم من قدّم البصر لتعلّقه بجميع الموجودات. ومنهم من قدّم السمع على البصر لوجهين: الأوّل: أنّ السمع لا يختصّ بجهة بخلاف البصر.

الثاني: أنّ البصر متوقّف على الأشعّة، والسمع غير متوقّف، وغير



المتوقّف أشرف. ومنهم من سوّى بينهما. وممّا احتج به من قدّم المعقولات على المحسوسات، أنّ المحسوسات بصدد الآفات بخلاف المعقولات، وهذا غير صحيح لجواز ورود الآفات عليهما، وتطرّقها إليهما.

وحكى الإمام عن العتبيّ[1] أنّه احتجّ على تقديم السمع على البصر بوجهين: الأوّل أنّ الله تعالى قدّمه في قوله: ﴿أَفَأَنتَ تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوۡ كَانُواْ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[2]، ثم قال: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيۡكَۚ﴾[3].

الثاني: أنّ الله تعالى لم يبعث نبيّا أصمّ، وفي الأنبياء عميان كشعيب وإسحاق وغيرهما. وهذا كلام إقناعي. وتحقيق الأمر في ذلك إنّما يفهم بعد فهم القوى الظاهرة والباطنة. ومحلّ ذلك كتب الحكمة.

* * *

(١) العتبي محمد بن عبد الله: أديب، كثير الأخبار، جيّد الشعر. (ت ٢٢٨ هـ / ٨٤٢ م). (الزركلي: الأعلام، ٦/٢٥٨).

(٢) يونس: ٤٢.

(٣) يونس: ٤٣.

❊ **قال:**

[**فصل: النظر يضاد العلم بالمنظور فيه**] إلى آخر الفصل.

هذا الفصل ظاهر ولم يقع/ الخلاف في شيء، ممّا تضمّنه هذا الفصل، إلَّا في مضادّة النظر للشكّ، وسنحقّقه. ١١٤ أ

أمّا مضادّة النّظر للعلم، فمن حيث أنّ النظر طلب، والطلب حال حصول المطلوب محال. وأمّا مضادّته للجهل، والمراد الجهل المركّب، فمن حيث أنّ صاحب هذا الجهل المركّب معتقد أنّه عالم، وسنذكر بعد حدّ الجهل المركّب، والبسيط.

فإن قيل: النّظر لا يضادّ العلم، والدليل عليه أنّا نعلم الشيء بدليل، ثم ننظر في دليل آخر عليه، فقد اجتمع النظر في الشيء الواحد مع العلم به.

قلنا: اختلف جواب أصحابنا عن هذه الشبهة. فمنهم من قال إنّما يصحّ النظر في الدليل الثاني، إذا كان ذاهلا عن الأوّل. أمّا مع فرض استحضاره في الذهن، فهو تحصيل الحاصل. وهذا الجواب ذكره الإمام في الشامل، وهو عندي غير سديد لتصوّر النظر في الدليل الثاني مع حضور الأوّل في الذهن.

ومنهم من قال: إنّ نظره في الدليل لا لتحصيل المطلوب لحصوله، بل لمعرفة وجه الدليل الثاني لاختلاف وجوه الدلالات.

وممّن أجاب بهذا الجواب ابن الخطيب. وفيه ضعف بيّن من وجوه.

الأوّل: أنّه لو كان كذلك لكانت نتيجة الدليل الثاني معرفة الوجه لا المدلول، وليس الأمر كذلك.

الثاني: أنّ العالم ينصب الدليل لا للتبصّر في وجوه الدلالات، بل التفطّن لوجه دلالة الدليل تابع لنظمه، وإنّما المقصود تظافر الأدلّة. وقد نصب لنا تعالى الأدلّة المتعدّدة لتقوية المدارك، وتكثير طرق العلم، ودفع موارد الباطل والشبهات، وهو المعنى في طلب إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ الرؤية فيما اعتقد صحته، ليتميّز بفضيلة العيان، لا للشكّ في المعتقد لما ثبت من عصمة الأنبياء عن الجهل بالحقّ وصفاته.

وأمّا مضادّة النّظر للشكّ، فقد تردّد فيه أيمّتنا، فمنهم من جزم بمضادّته له. وتوقّف في ذلك القاضي الباقلاني. واختلف طريق القائلين بمضادّته للشك في طريق المضادّة، فقال الإمام لأنّ الشكّ تردّد بين معتقدين. والنّظر يعينه للحقّ، ومعناه أنّ النّاظر مصممّ على منهاج الطلب، والتصميم يضادّ الشك.

وقال بعضهم لأنّ الشاكّ جازم بالتردّد بين الجائزين. والنّاظر ساع إلى أحدهما بالدليل والبرهان، فلا جزم عنده قبل كمال النّظر.

وقال أبو العزّ رَحِمَهُ اللَّهُ: وجه مضادّته للنّظر من حيث أنّ النّاظر قد أضرب عن أحد الجائزين، والشاكّ مستحضر لهما، متردد بينهما. وهذا فيه نظر عندي، لأنّ النّاظر يجب أن يكون مستحضرا لكلا الجائزين، متوجّها بالدليل إلى تصحيح مطلوبه منهما لا محالة. فلو تعيّن أحدهما ولم يستحضر غيره لما احتاج إلى النظر في الدليل لتعيين المنظور فيه، فهو إنّما أعرض عن الجائز الثاني بالنسبة إلى وضع الدليل لا بالنسبة إلى الأمر في نفسه. ولأجل عسر مضادّته للشكّ وقع في القول به اضطراب وتوقّف من القاضي أبي بكر رَحِمَهُ اللَّهُ.

والظاهر أنّه ليس بمضادّ له. فإن قيل: إن صحّ مضادّة النّظر للعلم ولجميع أضداده وجب/ عزو المحلّ عن الأضداد، وهو محال. قلنا النّظر من أضداده، فلم يعد المحلّ منه. ١١٤ ب

واختلف المتكلّمون في المضادّة في هذا الباب، هل هي ذاتيّة؟، والمعنى أنّهما تضادّا بذاتيّهما، أو إنّما تضادّا لمعنى أوجب المضادة.

وكذلك اختلفوا في تماثل المثلين، هل هو بذاتيهما، أو لمعنى أوجب المماثلة؟. والصحيح أنّ المضادّة بينهما بالذات لا بأمر زائد.

وقد اعترض المتأخرون على الإمام قوله: والشكّ تردّد بين معتقدين، إذ لا اعتقاد مع الشكّ، لأنّ الشك تردّد وتجويز، والاعتقاد ربط وتصميم. وهذا خطأ، لأنّ اعتقاد التردّد والتجويز ثابت، وهو المقصود.

والهاء في قوله وجملة أضداده عائد على العلم، ويحتمل أن يعود على النّظر والأوّل أوجه وأقرب.

❋ ❋ ❋



❊ **قال:**

[فصل النظر الصحيح إذا تمّ على سداده ولم تعقبه آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه] إلى آخر الفصل.

قوله النظر الصحيح، إشارة إلى ما ذكره في أوّل التقسيم، حيث قسّم النّظر إلى الصحيح والفاسد، وقد شرط بعض المتكلمين في حصول العلم عن النّظر الصحيح شروطا.

الأوّل: أن يكون المنظور فيه دليلا لا شبهة.

الثاني: أن يكون النّاظر مستكملا لشرائط النّظر، وذلك بأن يكون عاقلا عارفا بوجه دلالة الدليل، غير عالم بالمنظور فيه، مستوفيا أركان الدليل كلّها. فإذا كمل النّظر على سداده، حصل العلم بالمدلول.

وقول الإمام: ولم تعقبه آفة تنافي العلم، قيّد الآفة تقييدا حسنا، لأنّ طريان كثير من الآفات لا يمنع النّظر، ولا ينافيه، إذ العمى والصمم وغير ذلك من الآفات لا تناقض العلوم العقليّة وإن منعت غيرها من العلوم الحسيّة وناقضتها.

واختلف المتكلّمون بعد في مسألتين: الأولى: في طريق حصول العلم عن النّظر.

المسألة الثانية: متى يحصل العلم بالمدلول؟ هل هو مقارن للعلم بوجه الدليل؟ وهو اختيار القاضي أبي بكر رحمة الله عليه، أو عقيب كمال آخر جزء من النّظر، وهو ظاهر كلام الإمام وإن كان في لفظه احتمال.

❊ **قال الإمام:** العلم بوجه الدليل من أركان النظر، والنظر يضادّ العلم بالمنظور فيه. فلو كان مقارنا له لزم اجتماع النظر والعلم، وهو محال. وأمّا



طريق حصول العلم عن النظر الصحيح، فقد اختلف فيه المتكلمون اختلافا متباينا. واختلف فيه نظر الأشعرية.

واعلم أوّلا أنّ التلازمات الاقترانية كثيرة، فمنها تلازم العلّة والمعلول، وتلازم الشرط والمشروط، والتلازم العادي والتلازم التولّدي، وهو تلازم المولّد والمولّد. والعلم ملازم للنظر الصحيح اتفاقا.

لكنّهم اختلفوا في معنى هذه الملازمة. فنقل ابن الخطيب عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّها عادية، وبتقدير صحّة ذلك، فالأمر العادي انحلاله عقلا. وقال بعض الأشعريّة تلازمهما عقلي، وهو ظاهر كلام الإمام رحمه الله تعالى حيث **قال**: فيتيقّن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه[1].

وقالت المعتزلة/ بالتولّد، وزعموا أنّ العلوم النظريّة ليست مباشرة بالقدرة، بل يولّدها النّظر الصحيح توليد المسبّبات عن الأسباب. وسنذكر حقيقة التولّد، حيث ذكره الإمام في موضعه. وقالت الفلاسفة تلازم النظر والعلم، تلازم العلّة والمعلول العقليّين. وقال بعضهم: بل تلازم الشرط والمشروط. ١١٥ أ

وعلى الجملة فالتلازم صحيح، ووجوب الارتباط ثابت. وقاعدة التولّد مبنيّة على تأثير القدرة الحادثة. وفي مذهبنا أنّ ذلك باطل كما سنذكره بعد. وما انبنى على الباطل أولى أن يكون باطلا.

وأمّا القول بأنّ الارتباط بينهما عقلي فباطل، لأنّ العلّة والمعلول موجودان في الزمان معا، وإنّما تقدمت العلّة بالذات لا بالزمان. فلو كان النّظر علّة في العلم للزم وجودهما معا في الزمان. وذلك باطل، لما يلزم عنه من التناقض. والمسألة بيّنة.

---

(١) يقول الرازي: «حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري، وبالتولد عند المعتزلة. والأصح الوجوب لا على سبيل التولد».



* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ووافقونا على أنّ تذكّر النّظر لا يولّد العلم، وعلى أنّ أفعال الله سبحانه لا يصحّ فيها التولّد. قال بعض المتأخرين: القائلون بأنّ النظر يولّد العلم، إمّا أن يكون المولّد عندهم إحدى المقدّمتين أوكلاهما، والأول محال، لأنّ كل واحدة منهما لا استقلال لها بنفسها. والثاني أيضا محال، لأنّ النّظر في الثانية لا يكون إلّا بعد انقضاء النّظر في الأولى. والمعدوم لا يكون مولّدا ولا جزءا من المولّد.

فإن قيل يولّد العلم الثانية، وتذكّر الأولى. قلنا من أصل المعتزلة أنّ تذكّر النّظر السّابق لا يولّد العلم.

ومثّل الإمام تلازم النّظر الصحيح والعلم بتلازم العرض والجوهر، وليس أحدهما موجبا ولا مولّدا، ومثله في الإرشاد بتلازم العلم والإرادة، ويعني به من طرف الإرادة، لا من طرف العلم، لأنّ كلّ مراد معلوم، وليس كلّ معلوم مراد. وإنّما لزم من ضرورة كون الشيء مرادا أن يكون معلوما مشعورا به، لأنّ الإرادة طلب نفساني. وما لا شعور للنفس به لا تطلبه البتّة.

وههنا مسألة اختلف فيها أهل النّظر. وهي هل يكفي في حصول العلم بالنتيجة، حصول العلم بالمقدّمتين، أو يحتاج مع ذلك إلى التفطّن بكيفيّة اندراج الصغرى تحت الكبرى. فزعم ابن سينا[1] أنّه لا بدّ من التفطّن لما ذكرناه من الاندراج. وشكّك ابن الخطيب في ذلك[2]. والمسألة غير متعلّقة بكلام الإمام، فلا حاجة إليها في هذا الكتاب.

---

(١) ابن سينا أبو علي الحسين، اشتهر بالطب والفلسفة. (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م) (الزركلي: الأعلام، ٢/٢٤١ ـ ٢٤٢).

(٢) ر: الرازي: المحصل، ص ٤٤.

* قال [فصل النّظر الصحيح يتضمّن العلم كما سبق (والنّظر الفاسد)[1] **لا يتضمّن علما. وكما لا يتضمّن علما، فكذلك لا يتضمن جهلا، ولا هذا من أضداد العلوم سواه]** إلى آخر الفصل. وهو ظاهر وفي مضمونه خلاف بين أهل النّظر، وهو هل يتضمّن النّظر الفاسد جهلا أو لا؟. فالجمهور على أنّه لا يتضمنّه. وقال بعض المعتزلة وبعض الحنفيّة أنّه يستلزم الجهل التزام النّظر الصحيح للعلم. وهو الصحيح عندنا في النّظر.

واستدل الإمام على مذهبه بحجّتين في غاية الضعف. الحجّة الأولى: أنّ الشبهة لو كانت/ تتعلّق بالمعتقد لكانت كالدليل في أنّه يتعلّق بالمعتقد، وهو تسوية بين النقيضين. وهذه الحجّة ضعيفة جدّا. ولا يلزم من اشتراكهما في وجه تساويهما في الحقيقة، بل الضدّان مشتركان في الأمور العامّة، والحقائق مختلفة.

١١٥ ب

الحجّة الثانية: أنّ الشّبهة لو كانت تتعلّق بالمعتقد لكان النّظر المحقّ في شبهة المبطل تفيده الجهل، وهذا خطأ، لأنّ من شرط النتيجة اعتقاد صحّة أركان الدليل في نفس الأمر. والنّاظر في الشبهة لم ينظر فيها مع اعتقاد صحّة أركانها، فلذلك لم تفده الجهل. وكذلك المبطل إذا نظر في دليل المحقّ لا يحصل له العلم، لأنّه لم يحصل له اعتقاد أركان الدليل.

وكلام الإمام في هذا الفصل بعيد عن التّحقيق جدّا.

وقوله في الفصل: وممّا يوضّح ذلك أنّ الدليل لمّا دلّ بصفته النفسيّة، يعني الدليل العقلي لا الوضعي، إذ الوضعي لا يدّل بصفته النفسيّة، بل بوضع الواضع، بخلاف الأدلّة العقليّة كالحدوث الدالّ على المحدث، والإمكان الدالّ

(١) في (أ): والنّاظر الفساد لم يتضمّن العلم.

عقلا على الافتقار إلى المرجّح، فيستحيل وجوده غير دالّ. ولولا الوضع لما دلّت الأدلة الوضعيّة بحال.

والهاء في قوله، ولا هذا من أضداد العلوم سواه، عائدة إلى النّظر الفاسد، كأنّه قال لا يتضمّن النّظر الفاسد سوى نفسه.

* * *



* قال: [فصل: الأدلّة هي التي يتوصّل بصحيح النّظر فيها إلى علم ما لا يعلم في مستقرّ العادة اضطرارا] إلى آخر الفصل.

الأدلّة جمع دليل، وهو لفظ مشترك، فيطلق الدليل ويراد به الدالّ. والدالّ يراد به ناصب الدليل وذاكره. ويطلق الدليل ويراد به الشيء الذي فيه دلالة وإرشاد، وهو من الألفاظ المتضايفة(١)، فيقتضي مستدلًّا ومستدلًّا له، ومستدلًّا عليه، واستدلالا، ومستدلا ّبه.

فالمستدل مقول على قسمين، على طالب الدليل وعلى ذاكره. والمستدلّ به هو الدليل الهادي إلى المطلوب.

والمستدلّ عليه مقول على الخصم المقابل وجودا أو تقديرا، وعلى الحكم المطلوب إثباته بالدليل عقليّا كان، أو وضعيّا. والأوّل هو المراد بالمستدل له.

والاستدلال طلب إيراد الدليل. وقد اختلفت عبارات الأصوليين والمتكلّمين في تعريفه(٢).

---

(١) التضايف: كون الشيئين بحيث يكون تعلّق كلّ واحد منهما سببا لتعلّق الآخر به، كالأبوّة والبنوّة. (الجرجاني: التعريفات، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص ٦٤).

(٢) الدليل في اللغة: هو المرشد وما به الإرشاد. وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. (الجرجاني: م ن،، ص١٠٨). فهو كلّ ما أمكن أن يتّصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار (ابن فورك: الحدود في الأصول، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت١٩٩٩، ص٨٠). والدليل هو المرشد عن المطلوب. قال المتكلمون: لا يستعمل الدليل إلّا فيما يوجب العلم، وغير ذلك لا يقال له دليل، وإنّما يقال له أمارة. وحدّ المستدل: هو الذي يطلب الدليل. وهذا الاسم يحسن على السائل والمسؤول. أمّا السائل فلأنّه يطلب الدليل من المسؤول. وأمّا المسؤول فإنّه يطلب الدليل من الأصول (التفتازاني: حدود أصول الفقه، ورقة ٢ وجه). فالاستدلال: النظر في الدليل. إن كان من العلة على المعلول، فيسمى تعليلا. وإن كان من المعلول على العلة، فيسمى استدلالا.

* **فقال الإمام** في كتابه هذا: الأدلّة هي التي يتوصّل بصحيح النّظر فيها إلى علم ما لا يعلم في مستقرّ العادة اضطرارا، وهو غير مانع لصدق هذا الحدّ على الحدّ المعرف للتصورات التي هي الأمور المفردة. ولأجل هذه النكته عدل بعض المتأخّرين عن حدّ الإمام. فقال: هو الذي يتوصل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبري، يعني به التصديقي تحرزا من الأمور المفردات المطلوبة بالحدود.

وقال بعض أصحابنا في حده الدليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول(١)، وهو غير كاف، لأنّه عرّفه بما يلزم عنه(٢)، وذلك لا يعرف حقيقته في نفسه.

واعلم أنّه منقول عند المتكلّمين على ما أدّى إلى العلم والظنّ. وبعضهم خصّه بما أدّى/ إلى العلم، والمؤدّي إلى الظنّ يسمّى أمارة. ١١٦ أ

وظاهر كلام الإمام يقتضي اختصاصه بما يؤدّي إلى العلم. ألا تراه قال: إلى علم تحرزا من المؤدي إلى الظنّ. وقال في حدّ النظر: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظنّ.

ولمّا كان النّظر قد يكون في الأمرين، العلميّات والظنّيات، فإن حدّدناه على رأي الإمام. قلنا: هو الموصل إلى العلم بالمدلول. (وإن حدّدناه على النظر الآخر، قلنا: هو الموصل إلى المدلول)(٣).

---

(١) هذا تعريف الرازي: المحصل، ص٤٤.

(٢) من المدلول ما لا وجود له ويستدلّ عليه، مثل نفي العلم الذي يستدلّ عليه بنفي الحياة، وكذلك الدليل. وعليه يكون الأفضل أن يقال في تعريف الدليل: هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول، وكذلك الأمارة هي التي يلزم من النظر فيها الظنّ بالمدلول.

(٣) سقطت من (ب).



وأمّا قول القائل: هو الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فظاهر هذا الحدّ يقتضي صدق الاسم على القسمين المؤدي إلى العلم وإلى الظن. وقسّمه الإمام إلى قسمين عقلي وشرعي. وبيّن كل واحد منهما بحدّه وحقيقته. وقسّمه غيره ثلاثة أقسام، عقلي محض وشرعي محض ومركّب منهما[1]. وزعم بعض المتأخرين أنّ وجود السمعي محال، لأنّ من أحد أركانه كون الشرع حجّة، ولا يثبت ذلك بالشرع[2].

والصحيح أنّه على ثلاثة أقسام:

فالعقلي المحض، هو الذي لا يتوقف على وضع واضع، كقولنا: العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث. فالعالم حادث، فالاستدلال بالحدوث على المحدث وبالإمكان على المؤثر، وبالتغيير على الحدوث مطالب عقلية، يستقل العقل بدركها استقلالا تامّا.

وأما الشرعي المحض من الأدلة، كل ما استند إلى المعصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوجه مّا. والمركب ما ازدوج فيه الأمران، كقولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام. فالمقدمة الأولى حسية، والثانية شرعية، والتركيب قياسي.

وأما من زعم أنّ وجود السمعي المحض محال، فقوله باطل، لأنّ الأدلة المشار إليها بأنّها أدلة شرعية، إنّما يصدق عليها هذا اللفظ، بعد قيام الدليل القاطع على ثبوت النبوات، وصدق الشارع، فعندما يثبت صدقه وتأييده

(١) هذا تقسيم الفخر الرازي، فيقول: «الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هو الذي يلزم العلم بها ظنّ وجود المدلول، وكل واحد منهما إمّا أن يكون عقليّا محضا أو سمعيّا محضا أو مركبا منهما». (ر: الرازي: المحصل، ص ٤٥).

(٢) وهذا رأي الرازي، فيقول: «أمّا السمعي المحض فمحال، لأنّ خبر الغير ما لم يعرف بالعقل صدقه لم يفد». (ر: الرازي: م ن).

بالمعجزات، تتلقى منه الأدلة التي هي حجّة على المكلّفين.

فالحاجة إلى الدلائل العقلية سابقة للدلالة سبقا ضروريا. والحكم بأنّ هذا الدليل السمعي متأخر عنها، وهو مورد التقسيم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فأمّا العقلي من الأدلة، فما دلّ بصفة نفسية.

قد قرّرنا أنّ الأدلة العقلية لا تحتاج إلى وضع واضع، بل هي دالة بنفسها دلالة ذاتية، بحيث يستحيل أن توجد غير دالة. ثم قسّمها المتكلّمون أربعة أقسام:

أحدها: بناء الغائب على الشاهد، على ما سنذكره بعد.

والثاني: إنتاج المقدّمات والنتائج.

والثالث: السبر والتقسيم.

والرابع: الاستدلال بالمتّفق على المختلف.

وقد طعن الإمام في البرهان في هذه المسالك الأربعة، وأبطل كلّ واحد منها. فانظر بطلان قاعدة قياس الغائب على الشاهد فيما بعد.

وأما إنتاج المقدمات والنتائج، فلم يعدّه من الأدلة، لأنّ العلم الحاصل عنه ضروري، والسبر والتقسيم لا/ يصحّ منه إلا ما دار بين النفي والإثبات. والاستدلال بالمتفق على المختلف، لا أصل له. ١١٦ ب

قال: فإنّ المطلوب في المقولات العلم، ولا أثر للوفاق والخلاف في المعقولات. وكلامه في هذا الفصل في البرهان مصرّح بنفي الأحوال، فانظره فيه.

تقسيم: يقع الاستدلال عقلا بالمعلول على العلّة، كالاستدلال بوجود



الدخان على وجود النّار، وقد يستدل بالعلّة على المعلول، وقد يستدل بأحد المعلولين على الآخر، كالاستدلال بالاحتراق على الإشراق. وكذلك يستدل بالمشروط على الشرط. وكذلك الاستدلال بوجود العلم على وجود الحياة. وقد يستدل بالشرط على المشروط استدلالا وضعيّا يجوز ارتفاعه عقلا. وقد يستدل بأحد المتضايفين على الآخر، وبأحد المتلازمين على الآخر، كالاستدلال بالابن على وجود الأب، والاستدلال بترعرع الزرع واخضراره على ربّه، وغير ذلك.

وههنا تنبيه على مغلطتين، المغلطة الأولى: زعم بعض المتأخرين أنّ الأدلة السمعية كلها لا تفيد اليقين، لأنها مبنيّة على نقل اللغات، وانتفاء الاشتراك، وانتفاء النّاسخ، وعدم المعارض العقلي، وغير ذلك ممّا يجوّز العقل وجوده، وهو باطل باتفاق الأصوليين، لأنّهم أجمعوا على أنّ دلائل النص الثابتة من القرآن والسنة المتواترة قطعية يقينيّة، يكفّر جاحدها. والتجويزات العقلية لا ترفع مثل هذا اليقين ولو فتحنا باب التجويز العقلي، لانسلبت العلوم الضرورية في النفس. فهذا خطأ بيّن المغلطة.

الثانية: زعم أبو نصر[1] أنّ معرفة المتقدّم من المتأخر يكون على وجهين، إمّا الاستدلال بالمعلول على العلّة، وقد ذكرناه، وإمّا أن يكون شيئان متأخرين عن شيء واحد، ومرتبتهما واحدة، ويكون لأحدهما مدخل في حدّ الآخر. فيستدل بذلك على تأخره عنه، لأنّ الداخل في الحدّ أقدم. ووجه الغلط في هذا الكلام ببيان ما فيه من تناقض. وذلك أنّ قوله: ومرتبتهما واحدة يناقض قوله، ويكون لأحدهما مدخل في حدّ الآخر، لأنّ تساوي المرتبة ينفي الأقدمية

---

(١) أبو نصر: الفارابي المعروف بالمعلّم الثاني. (ت٣٣٩ هـ ـ / ٩٥٠). (الزركلي: الأعلام، ٧/٢٠).

ودخول أحدهما في حدّ الآخر يثبتها، والنفي والإثبات نقيضان.

❋ **قال الإمام** (والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه).

○ **قلت**: اختلف المتأولون في هذا الكلام، فقال بعضهم الخبر الصدق الكتاب والسنّة المتواترة، والأمر الذي يجب إتباعه خبر الواحد. وقيل الخبر الصدق السنة المتواترة، والأمر الذي يجب اتّباعه أخبار الآحاد. ويحتمل أن يريد بالخبر الصدق الأدلة (الظاهرة)[1] النطقيّة، متواترة كانت أو غير متواترة. والأمر الذي يجب إتباعه الإجماع، وقال بعضهم قول المفتي. وهذه كلّها معان يحتملها اللفظ.

١١٧ أ تقسيم الأدلة الشرعية على أربعة/ أقسام: منها ما هو مقطوع المتن مقطوع الدلالة. ومنها ما هو مظنون الأصل مظنون الدلالة. ومنها ما هو مقطوع الأصل مظنون الدلالة. وعكسه

فالقسم الأول دلالة النصوص المتواترة من الكتاب والسنّة كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[2]. فالمتن قطعي، وأسماء الأعداد دالة على مدلولاتها قطعا.

والقسم الثاني هو مظنون الأصل مظنون الدلالة، كأخبار الآحاد الدالة بالعموم، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **"من بدّل دينه فاقتلوه"**[3]. فهذا مظنون المتن لأنّه خبر

(١) سقطت من (أ).

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: وأمرهم شورى بينهم، ١٦٢/٨.

واحد، مظنون الدلالة، لأنّ دلالة العموم ظنيّة.

وأمّا المقطوع الأصل المظنون الدلالة، فالمتواتر من العمومات كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**اقتلوا المشركين**"(١) وعكسه كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لأبي بردة ابن نيار(٢): "**تجزيك ولن تجزي عن أحد بعدك**"(٣) فهذا مظنون الأصل قطعي الدلالة.

* * *

(١) هذه جزء من الآية ٥ من سورة التوبة وليست حديثا. فقد ورد في مصنّف عبد الرزاق الصنعاني: أنّ آية ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، نسخت آية ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. (ر: الصنعاني عبد الرزاق: المصنف، كتاب الجهاد، باب قتل أهل الشرك صبرا وفداء الأسرى).

(٢) أبو بردة بن نيار الأنصاري بن كلاب: وهو خال البرّاء. صحابي جليل توفي في أوائل خلافة معاوية بعد شهوده مع علي حروبه كلّها (الزركلي: الأعلام، ٤/٦٦).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، بلفظ "نعم ولن تجزي عن أحد بعدك"، ٢/٤.



* **قال: [فصل النظر المؤدي إلى المعارف، واجب ومدرك وجوبه الشرع] إلى آخر الفصل.**

○ **قلت:** اتفق أكثر النّاس على وجوب النظر المؤدي إلى معرفة الله سبحانه، واختلفوا في مدرك الوجوب. ومقصود هذا الفصل بيان المدرك أنّه سمعي. وقد قالت المعتزلة وطوائف من فقهاء الحنفية والشافعية: أنه واجب عقلا. وعندنا أنّ العقل لا يوجب شيئا. وأنّ الأحكام الشرعية لا تتلقى إلّا من السمع. وقد استدل أصحابنا على هذه القاعدة بأدلة منها شرعي وعقلي.

فالشرعي منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] ودلالة الآية ظاهرة.

وأمّا العقلي فهو أنّ الواجب الشرعي إنّما المقصود منه ما ترتّب العقاب أو خوفه على تركه. والثواب والعقاب لا مدخل للعقل في إثباتهما البتّة، ولا طريق لثبوتهما إلّا خبر الصادق، وهو المعبّر عنه بالسمع. وأيضا فإنّ الإيجاب هو ترجيح مانع من النقيض. والعقل لا يرجّح بل الفعل والترك سيان بالنسبة إليه.

وقد احتجت المعتزلة على تصحيح مذهبهم بأن قالوا: لو كان الوجوب لا يتلقّى إلّا من الشرع للزم إفحام الأنبياء وتشكيك العقلاء، وذلك باطل. أمّا لزوم الأوّل، فلأنّ الرسول إذا جاء بدعوى الرسالة، فلا يخلو أن يؤمر المدعوّ بالنظر فيما جاء به من المعجزة المصححة لدعواه أو لا. والثاني باطل، لما فيه من الإعراض عن الحق، وهو نقيض المطلوب، فتعيّن الأوّل، وهو الأمر بالنظر. لكن للمدعوّ أن يقول لا أنظر ما لم أعرف وجوب النظر عليّ، ولا أعرف

(١) الإسراء: ١٥

وجوب النظر ما لم أنظر، فيلزم الدّور، وهو توقّف معرفة وجوب النظر على النظر، وتوقف النظر على معرفة وجوبه عليه، وهو محال لما يلزم عنه من تشكيك المدعوين في معتقداتهم وإفحام الرسل، والقسمان باطلان.

وقد أجاب الأشعرية عن هذه الشبهة من وجوه: أحدهما المنع، وعنده ينحلّ الدور. والثاني الإلزام.

أمّا الأوّل فنقول قولكم وجوب النظر/ يتوقّف على العلم بوجوبه ممنوع، ١١٧ ب بل على إمكان العلم به، وهو حاصل عند الدعوة وتهيء النظر في المعجزة. وإذا كان القدر المشترط في الوجوب، إنّما هو التمكّن من العلم بالوجوب، وهو حاصل، امتنع الدّور وانحلّ بما ذكرناه. هذا إن بنينا على امتناع تكليف ما لا يطاق. وإن قلنا به، وهو مذهب شيخنا أبي الحسن لم نفتقر إلى العلم بالوجوب، ولا إلى التمكّن من ذلك. وهذا لا محيد لهم عنه، إن سلّموا القاعدة.

وأمّا الإلزام، فنقول للمعتزلة، يلزمكم ما ألزمتمونا، وذلك أنّكم أوجبتم النظر عقلا، فلا يخلو إمّا أن يكون وجوبه من قسم الضروريات أو النظريات.

والأول محال، لأنّ العقلاء لا يختلفون في الضروريات. فتعيّن أنّه من قسم النظريات. فللمكلّف أن يقول لا أنظر ما لم أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر بالضرورة بل بالنظر، فلزمكم في قضيات العقول ما ألزمتمونا في الشرع المنقول. وهذا يسمّيه أهل النظر المعارضة والإلزام، ومقتضاها مقابلة الخصم لا تصحيح الدعوى. وقد ضرب الغزالي مثالا حسنا في حلّ هذا الدّور، وذلك أنّ من قيل له بين يديك في هذا المسلك سبعا عاديا فاحذره، فهو بفطرة عقله يجد من نفسه انقيادا إلى امتثال ما أمر به تحصيلا



لمصلحة نفسه، وخوفا من هلكته. ولو قابل ناصحه بالردّ والتكذيب لوقع في الهلكة. ولا فرق بين أن يكذّبه أو يقول له لا أعرف صدقك فيما تقوله إلا بالمشاهدة والالتفات، ولا ألتفت ما لم أعرف صدقك. فمعلوم أنّ ذلك داعية إلى هلكته وانتهاب السبع له.

وقد تمسّك المعتزلة بمثل هذا أيضا في حلّ الدور المتوجه عليهم. فقالوا: العاقل يجد في نفسه خاطرين، أحدهما داع إلى النظر للتحرّز من الهلكة، والآخر مانع منه لما فيه من التشاغل بالتعب النّاجز. إلا أنّ النظر الأدعى إلى الأمان والأحرز من الاغترار، والعقل يحثه على التزام ما كان أقرب إلى النجاة، وأيسر في تحصيل النعيم، وتجنب ما فيه الهلكة واستيجاب العذاب الأليم.

وربّما قال بعضهم مجاوبا عن فكّ الدّور الذي ألزمناهم، إنّ الله تعالى يبعث إلى مدعوّ ملكا ينفث في روعه، فعند ذلك لا يمتنع من النظر العقلي المدعوّ دون وجوب. فكأنّهم فكّوا الدور من حيث أنّه قد ينظر ولا يجب عليه النظر. ولم تسلّم لهم الأشعرية أنّ هذه الخواطر لازمة للعقلاء، بل من العقلاء من لا يخطر له مثل هذه الخواطر. ولئن قدّرنا أنها تحصل لكل العقلاء، فالذهول عنها جائز في وقت، فما قولكم حينئذ.

وقد أشار الإمام في البرهان إلى أنّ النظر الأول لا يتصوّر إدراك وجوبه قبل وقوعه، لأنّ العلم بوجوبه لمّا استحال أن يكون ضروريا لاختلاف العقلاء فيه، تعيّن أنّه نظري. فإذا كان إنّما يدرك نظرا خرج عن كونه نظرا. ولما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والسرّ في ذلك أنّه لا يتصوّر النظر الأول إلا كذلك/ إشارة إلى ما ذكرناه. ١١٨ أ

وذكر أيضا أنّ النظر قربة لا يتصّور التقرب بها إلى الله سبحانه، لأنّ من لم يعرف لا الوجوب ولا الموجب، كيف يصحّ منه قصد التقرّب. وفي لفظه مسامحة، لأنّ



القربة ما يتقرّب بها إلى الله، فقوله قربة لا يصحّ بها التقرب، ظاهره التناقض.

وإنّما قصد الإمام أنّه وقع موقع القربة بالصورة والمآل، لا بالقصد الأوّل. والذي يقتضيه الإنصاف أنّ هذه الخواطر لا ينفك العقلاء عن تعاقبها عليهم ودورانها في نفوسهم. وفرض الذهول غير صحيح، لأنّه عندما يظهر الخارق على يد النبي، فالعقل حاثّ على ارتكاب سبيل النجاة، وهي الإيمان والتصديق. والمسألة قريبة المرام.

وأمّا ما ذكروه من بعث الملك، فلا يتجه لهم التعويل على ذلك على قواعد مذهبهم لوجهين: الأول أن الملك إمّا أن يلجئ المدعوّ ويضطرّه أم لا؟. فإن فرضناه ألجأه واضطره، كان مكرها، والمكره لا يصحّ تكليفه، وإن لم يلجئه ويضطره، فله أن يمتنع من النظر ويعانده كما يعاند النبي المرسل ولا يبالي بكلامه.

الثاني أنّ الكلام الذي يلقي إليه الملك، إن كان كلام النفس، فهم غير قائلين به. وإن كان حروفا وأصواتا، فنحن لا نسمع ذلك ولا ندركه عادة، وإنّما تلك خاصية الأنبياء. وهذا بيّن لمتأمّله.

* **قال الإمام:** فإن قيل ما الدليل على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع إلى آخره.

○ **قلت:** اكتفى الإمام في إيجاب النظر بأنّه من باب ما لا يتم الواجب إلا به، وهي مسلّمة خلافيّة لا تثبت بها القاعدة. وقد كان الأولى أن يعوّل على الدلائل القطعية المفضية لوجوب النظر.

قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] والمقصود

---

(١) الأعراف: ١٨٥.



في الآية الاستدلال بالملكوت على ربّ الملكوت. وقال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]، أمرنا بالاعتبار، وهو النّظر والفكر. وقد ذمّ سبحانه الكفّار ووصفهم بأنّهم غلف القلوب عمي البصائر عن النظر في شواهد الآيات.

وعلامة التوحيد والدلائل المعلومة بالضرورات، وذلك يدلّ على وجوب النّظر. وهذه الطريقة أولى ممّا عوّل عليه الإمام، لأنّ التكليف بإيجاب النظر فرع عن معرفة الموجب، فالأولى التمسك بمسلك النظر الدّال على ثبوت الصانع، ثم النظر بعد فيما يرتّب عليه، ويجوز من أحكامه، من بعثة الرسل وغيرهم.

وقد اعترض بعض المتأخرين على الإمام من حيث رام تحصيل إثبات قاعدة أصلية بالإجماع، الذي هو فرع عنها، وإنّما قصد التقريب وإيضاح المسلك على سبيل التسليم.

* **وقوله:** اجتمعت الأمّة. كان بعض المتأخرين من شيوخنا يفرّق بين قول القائل اجتمعت الأمة، وأجمعت، ويرى أنّ الاجتماع أبلغ من الإجماع. فيقال أجمعت الأمة مع مخالفة/ القليل، ولا يقال اجتمعت إلَّا عند ارتفاع الخلاف مطلقا. وهذا فرق لا تقتضيه اللغة ولا الاصطلاح، إلا أن يقال زيادة حروف الكلمة تقتضي المبالغة، ولا مبالغة إلا بهذا الوجه، فيه نظر.

١١٨ ب

* **وقول الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، كلام ناقص يحتاج إلى تقييد، وهو أن يقول إذا كان الأمر مطلقا، والشرط مقدور للمكلّف، وإلَّا فهو من باب تكليف ما لا يطاق. والنّاس قد اختلفوا فيه، ورسم المسألة معلوم في أصول الفقه. وزاد بعض المتأخرين في رسمها إذا لم يكن داخلا تحت مسمّى الواجب، وفيه نظر.

---

(١) الحشر: ٢.

وبنى الإمام كلامه في هذا الفصل على أمرين: أحدهما أنّ معرفة الله تعالى والعلم بوجوده ليس بضروري. والثاني انحصار الطرق الدالة على المعرفة في النظر العقلي في الأدلة والبراهين. والأول صحيح إن أريد به الضروري على مقتضى الاصطلاح، وإلا فمن علم الصنعة دلّت على الصانع ضرورة. وقد قال بعض المتقدمين من المتكلمين: إنّ العلم بوجود الصانع ضروري، وقد قدّمناه.

وأمّا انحصار الطرق الدالة على المعرفة في الدلائل والبراهين، فلم يسلّمه طوائف من النّاس. فمنهم من زعم أنّ من الطرق الموصلة إلى ذلك قول الإمام المعصوم. ومنهم من زعم أنّ الطريق إلى ذلك الإلهام والإعطاء المحض من صاحب المنن. ومنهم من زعم أنّ طريق ذلك الرياضات والمجاهدات، وتصفية النفس من الكدورات. وكلّ هذه طرق ممكنة، إلا أنّ فيها عسرا. ومنها ما يسهل الأمر فيه، وهو قسم العطاء والموهبة. ومن هذا المعنى كانت علوم الأنبياء والرسل ليست كعلومنا البتّة.

**   **   **



[الباب الثاني]

باب حقيقة العلم[1]

العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

○ **قلت**: الواقع في النسخ باب حقيقة العلم وحقيقة الشيء ذاته التي يتميز بها عن غيره. واختلف المتكلمون في معنى الحدّ على نحو اختلافهم في إثبات الحال ونفيها.

قالت طائفة حدّ الشيء وحقيقته وذاته وماهيّته، ألفاظ مترادفة، ومعناها واحد. وقالت طائفة هو القول المنبني عن الحقيقة. وقد حكى الإمام فيه في أوّل الملخّص القولين. والصحيح عندنا أنّ الحدّ هو القول المنبني عن الحقيقة. والحدود على ثلاثة أقسام كما تقدّم، حقيقي ورسمي ولفظي.

وقد اختلف المتكلمون في العلم هل يحدّ أم لا؟. فذهب المتقدّمون إلى صحّة حدّه، ووافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة. وذهب كثير من المتأخرين إلى أنّه لا يصحّ تحديده.

واختلف هؤلاء في المانع من ذلك، فمنهم من زعم أنّ ذلك إنّما امتنع لعسر حقيقته[2].

---

(١) العلم عند المعتزلة نتيجة للتوحيد، وعند الأشاعرة مقدمة له، فما وضعه المعتزلة في النهاية وضعه الأشاعرة في البداية.

(٢) يرى أبو هاشم الجبائي: «أن كثيرا ممّا نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك=



* **قال الإمام:** فليس كلّ من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حدّه، وهؤلاء عرّفوه بالسّبر والتقسيم[1]، وهو نظر الإمام في البرهان والغزالي وغيرهما،/ وهو خطأ، لأنّ السّبر والتقسيم لا يعطي تعريف الحقيقة، وإنّما يعطي إطلاق الاسم فقط بشرط الحصر في الأسماء. ١١٩ أ

ومنهم من زعم إنّه إنّما تعذّر تحديده، إذ ليس له جنس أقرب يوجد في

= المعنى، فنحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به وأحوال ترجع إليه...، لأن المقصد بها الإبانة عن الأغراض». (عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم مدكور، ١٢ / ١٤). فهناك علوم شذت عن الحد، وإلى هذا الرأي يميل الجويني والغزالي في أن سبب وجود الخلل في أكثر التعريفات عسر الإطلاع على جنسه وفصله لخفاء حقيقته. يقول الغزالي: «يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي... فإن ذلك عسير في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها... وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال...» (الغزالي: المستصفى، ص٢١). فهذا الكلام من حجة الإسلام يفهم منه أن العسير هو تفهيمه بالحد الحقيقي لا بيان ما يفيد تمييزه ولا ما يفيد تفهيم حقيقته، فليس العسير إذن مطلق تعريفه المفيد لامتيازه وتفهم حقيقته في الجملة فإن ذلك متيسر. وبالتالي فليس شيء من تلك التعريفات حدا يفيد تصور حقيقة العلم وإنما يفيد بيان ما اصطلح عليه. بينما نرى التفتازاني يتبنّى رأي الرازي ورآه الأقرب للصواب فسبب وجود الخلل في أكثر تعريفات العلم إنما «لشدة وضوحه» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٣ وحه.) لا لخفائه كما ذهب الغزالي، إذ أن شدة الوضوح تقتضي أن لا يوجد ما هو أوضح منه ليعرف به، ولذلك يوجد الخلل في تعريفه، فالعلم كما يرى السعد أمر وجداني لازم الشعور الخاصة ببعض الأذكياء في أوقات قليلة، ولذلك لا يقال ما معنى علمك بكذا وإنّما يقال هل حصل لك علم بكذا، فلا يسأل في المحاورات عن حقيقته، وإنما يسأل عن حصوله.

(١) كلاهما واحد. وهو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعيّن الباقي للعليّة... فهو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض التيقن الباقي للعلّة. (الجرجاني: التعريفات، ص ١١٩).



الحدّ على الطريق المعلوم لأهل الحدود. ومنهم من زعم أنّه تعذّر حدّه، لأنّ الحدّ إنّما هو لكشف خفيّ بواضح، ولا أوضح من العلم يكشفه. فلا حدّ يقبله. ومنهم من زعم أنّه إنّما تعذّر لأنّ العلم به ضروري، وهو اختيار ابن الخطيب.

ومنهم من زعم أنّه إنّما تعذّر لأنّ ما سوى العلم لا يعلم إلّا بالعلم. فلو علم العلم بغيره لكان دورا، وعلى مقتضى هذا النظر لا يحدّ البتة. وعلى مقتضى النّظر الذي قبله لو فرضنا وجود ما هو أوضح منه لصلح أن يقع له حدّا.

والقائلون بأنّه ممّا يحدّ، اختلفوا في حدّه. وقد ذكر الإمام فيه ستّة حدود، أربعة عن الأشعرية، وحدّان عن المعتزلة[1].

(١) يرى بعض المعتزلة أن «العلم بالمعلوم هو الإحاطة به». (عبد الجبار: المغني، ١٧/١٢). وهذا باطل لأن حقيقة الإحاطة إنما تصح في الأجسام الحاوية لما يحصل وسطا لها، فقال بعضهم: «اعتقاد الشيء على ما هو به». (عبد الجبار: م ن)، وهذا بعيد لأنّ المقلد قد يعتقد الشيء على ما هو به ولا يكون عالما، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك. ومنهم من حدّ العلم بأنه إدراك المعلوم، وهذا اتساع من حيث قد يدرك ما لا يعلم، ويعلم ما لا يدرك، ويضاف الإدراك إلى ما لا يضاف العلم إليه، والعلم إلى ما لا يضاف الإدراك إليه. (راجع: النسفي أبو المعين: تبصرة الأدلّة، تحقيق كلود سلامة، ط١، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق١٩٩٠، ١/ ٨). أما القاضي عبد الجبار فيرى أن العلم بالنسبة للعباد تبين وتحقق ويسمى فهما وتفقها وفطنة وهو على كل حال ما تسكن إليه نفس العالم. فليس من العلم في شيء ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده «فالعلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله» (القاضي عبد الجبار: المغني، ١٣/١٢). وهذا موافق لما ذهب إليه الجبائيان بأن«العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس»، فهو ما يقتضي سكون نفس العالم، «وجعلنا سكون النفس راجعا إلى العالم لا إلى العلم ليتبين به اختصاص العلم بأنه يوجب للعالم هذا الحكم». (القاضي عبد الجبار: م ن/١٥). واعترض الآمدي على هذا التعريف ورأى أنه «باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى فإنه معتقد للشيء على ما هو عليه وليس اعتقاده علما». (الآمدي: الآمدي سيف الدين: أبكار الأفكار، ١٦/١). أما الأشاعرة فقد اختلفوا هم أيضا في تحديد العلم=

فالأول حدّ القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو معرفة المعلوم على ما هو به.

= اختلافا متباينا. فالأشعري منع إطلاق الحد في العلم، وإنما يقال حقيقة العلم كذا، لأن الحقائق لا يختلف فيها القديم والحادث بخلاف العلم، والذي ذكره الأشاعرة إنما هو مجاز فأجروا الحد مجرى الاسم توسعا. فالأشعري لا يفرق بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه كل ذلك عنده بمعنى العلم. لذا نراه يقول: «معنى العلم وحقيقته ما به يعلم العالم المعلوم» (ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ط١، تحقبق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧، ص١٠).

ويورد له السعد أقوالا أخرى وهي «العلم هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم». «العلم هو إدراك المعلوم على ما هو به» (التفتازاني سعد الدين: شرح المقاصد، ١/١٩٣).

ويميل أبو المعين النسفي إلى تعريف الأشعري فيقول: «حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما أو هو الوصف الذي من قام به كان عالما...» (النسفي أبو المعين: تبصرة الأدلة، ١/١٠). فلفظ العلم مشترك بين معان فلا نزاع بين أهل العلم في اشتراك لفظه بين معان. (راجع: التفتازاني: شرح المقاصد، ١ /١٩٤).

أما الباقلاني فحدّ العلم بأنه «معرفة المعلوم على ما هو به». (الباقلاني: الإنصاف، تحقيق عماد الدين حيدر، ط١، عالم الكتب، بيروت١٩٨٦، ص٢٢).

وروي عن أبي اسحاق الاسفرايني بأن «العلم هو تبيّن المعلوم على ما هو به» (النسفي أبو المعين: التبصرة، ١/ ٨).

ومن الأشاعرة من حدّ العلم بأنه «صفة يصير الحي بها عالما» أو هو«صفة تصح بها من الحي القادر إحكام الفعل وإتقانه» (البغدادي: أصول الدين، ط١، دار الفنون التركية، استنبول، ١٩٢٨، ص٥)، وهو اختيار بعض الماتريدية القائلين بأن «العلم صفة ينتفي بها عن الحيّ الجهل والشكّ والظنّ والسهو» (النسفي أبو المعين: م ن، ص ١١.)

فكل هذه التعريفات متماثلة وهي كلها إيماء إلى أن ذلك معنى العلم وهو الذي يجب أن يشتق لمن قام به منه اسم. وكما يقول الأشعري «إنما كان العالم عالما لما له اشتق منه اسم العالم وهو العلم» (ابن فورك: مجرد المقالات، ص١١). واعترض الآمدي عل هذه التعريفات ويرى أنها تعريف العلم بالمعلوم، والمعلوم مشتق من العلم، والمشتق من الشيء يكون أخفى من ذلك الشيء وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنع. (راجع: الآمدي: الأبكار، ١، /١٧).



* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الشامل: وربّما قال معرفة المعلوم، وربّما قال المعرفة. وقال بعضهم: إثبات المعلوم على ما هو به. وقال بعضهم تبيّن المعلوم على ما هو به، حكاه الإمام. وقال بعضهم هو الثقة بأنّ المعلوم على ما هو به.

وقال القفّال[1]: هو إثبات الشيء على ما هو به.

وقال أبو القاسم الإسفراييني[2] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو ما يعلم به. وقال الأستاذ أبو بكر: العلم هو ما يصحّ من المتّصف به إحكام الفعل.

* **قال الإمام** في البرهان: وليس من المقولات في حدّ العلم أظهر فسادا منه. وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: هو ما أوجب لمحلّه كونه عالما. وقال بعضهم: إدراك المعلوم على ما هو به. وقال الحكيم[3]: العلم إدراك الأشياء وحقائقها من غير خطإ ولا زلل. وقال بعض المعطلة: هو عبارة عن عدم الجهل، فجعله أمرا سلبيا. حكاه الإمام في الشامل. وهذه الحدود كلّها متقاربة في المعنى، وهي حدود المتأخرين.

وقال بعض المتأخرين: العلم صفة يحصل بها لنفس المتّصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكليّة. تحرز من الإدراكات الخمسة، فإنّها إنّما تتعلق بالجزئيات المشخصات لا بالمعنى الكلّي.

---

(١) القفّال عبد الله بن أحمد المروزي أبو بكر، فقيه شافعي، له شرح فروع محمد بن حداد المصري في الفقه (ت ٤١٧ هـ - / ١٠٢٦م) (الزركلي: الأعلام، ٤/٦٦).

(٢) الاسفراييني: الأستاذ أبو القاسم الاسفراييني الشافعي المعروف بالإسكاف، الفقيه الأصولي المتكلم. قرأ عليه إمام الحرمين الأصول. (ت ٤٥٢هـ -). (السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ٥/٩٩).

(٣) الحكيم الترمذي: أبو عبد الله محمد بن علي، الصوفي، عالم بالحديث وأصول الدين. له الفروق، (ت ٣٢٠ هـ/ ٩٣٢م). (الزركلي: الأعلام، ٦/ ٢٧٢).

وقد اعترض المتأخرون على جميع هذه الحدود. أمّا قول القاضي معرفة المعلوم على ما هو به، فالاعتراض عليه من أربعة أوجه:

الأول: أنه غير جامع، لأنّ الله سبحانه لا يسمى معرفة.

الثاني: أنّه فسّر العلم بالمعرفة، ومعناهما في الاقتضاء والتعلّق مختلف[1].

الثالث: أنّ فيه تعريف المشتق منه بالمشتق، وهو باطل، لأنّ المعلوم مشتق من العلم، ومن جهل العلم فهو بالمعلوم أجهل.

١١٩ ب الرابع: أنّ فيه حشوا لا معنى له، وهو قوله على ما هو به/ لأنّ كونه معلوما يقتضي كونه على ما هو به.

وهذه الاعتراضات كلّها مناقشات لفظية، وإنّما ذكرناها إيناسا للمتعلمين[2].

---

(١) يفرق أبو هلال العسكري بين هذه المعاني، فيقول: "الفرق بين العلم والمعرفة: أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلا عما سواه، والعلم يكون مجملا ومفصلا". (العسكري أبو هلال: الفروق اللغوية، ط١، جروس برس، لبنان١٩٩٤، ص ٨٦ وما بعدها).

يقول البلخي: «اسم العلم قد يطلق في الجملة على الفهم والوهم والذهن والفطنة واليقين والخطرة والمعرفة، وكل ما يحصل منه إدراك الشيء ظاهرا أو باطنا ببديهة عقل أو مباشرة حاسة أو استعمال آلة كالاستدلال والفكرة والبحث والتمييز والقياس والاجتهاد لأن هذه الخصال كلها آلات إدراك العلم وطرق التوصل إليه...». (البلخي أبو زيد: البدء والتاريخ، ط١، دار صادر، بيروت٢٠١٠، ١/ ٢١ ـ ٢٢). وقد أورد الرازي عند تفسيره الآية ٣٠ من سورة البقرة بحثا يتعلق بألفاظ يظنّ بها أنها مرادفة للعلم وجعلها في ثلاثين. (الرازي: التفسير الكبير، ٢ /١٨٧ ـ ١٩١).

(٢) يفرق الرازي بين العلم والمعرفة. فالمعرفة عبارة «عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا، والآن فقد عرفته... والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف=

والجواب عن الأول. أمّا قول القائل إنّه يخرج منه علم الباري تعالى إذ لا يسمى معرفة، فغير لازم، لأنّ إطلاق الأسماء متوقف على الشرع، إن سلمنا أنّ علمه لا يسمى معرفة. وقد مال إلى جوازه كثير من الأيمّة. ومذهب القاضي أبي بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ ذلك جائز لقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة**"[1]. وقال بعضهم لا دليل في الخبر على الاشتقاق. وأمّا[2] اختلافها في التعدّي فغير قادح في تعريف أحدهما في الآخر، لأنّ ذلك صناعي. وأعسرها التعريف بالمشتق، وقد سلكه الأيمة كثيرا على وجه التجوّز والرسم، لا على معنى الحدود الحقيقية.

= بأنه عارف، لأن المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال...». (الرازي: م ن، ٢ /١٨٧. كذلك الجرجاني: التعريفات، ص ٢١٨). بينما يرى التفتازاني أن العلم والمعرفة لا يختلفان فيقول: «المراد بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات...». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٢٤). فالعلم بالنسبة للعباد تبين وتحقق، ويسمى فهما وتفقها وفطنة. أما في حق الله تعالى فإنّ المتكلّمين أجازوا أن يوصف الله بالعلم، ومنعوا وصفه بالمعرفة، لأنّ المعرفة اسم للعلم الحادث لا لمطلق العلم. (راجع: الآمدي: أبكار الأفكار، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ١/١٦).

(١) أخرجه الحاكم: المستدرك، كتاب معرفة الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ذكر عبد الله بن عباس بن عبد المطلب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) ورد تعليق بالطرّة من النّاسخ: قال الراغب [الأصفهاني] العلم إدراك الشيء بحقيقته، وهو ضربان إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على شيء بوجود شيء موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه. فالأول متعدّ إلى واحد نحو: لا يعلمونهم، والثاني إلى اثنين نحو فإن علمتوهنّ.

* ملاحظة أخرى في نفس الموقع وتحت الملاحظة السابقة ورد الآتي: قال الآمدي إنّما يلزم هذا الإبطال لو قال هو ما يصحّ به إتقان كل ما يتعلق به، وأمّا إذا أريد به ما يصحّ في الجملة إتقان الفعل، فلا يردّ. انتهى.

وأمّا الاعتراض بأنّ فيه حشوا فساقط، لأنّ القاضي قد صرّح لجواز الاقتصار على قولنا معرفة المعلوم.

وأمّا قول القائل: تبيّن المعلوم على ما هو به، فقد أفسده الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وحاصل إفساده يرجع إلى عدم الجمع لخروج علم الله عنه.

وأما حدّ الأستاذ فغير جامع لخروج العلم بالقديم، والمستحيلات، والواجبات، والعلم الحادث، وعلم المرء بنفسه منه، إذ لا يتأتّى الإحكام والإتقان في شيء من ذلك.

وقد اعترض بعضهم عليه بأنّ الإحكام والاتقان لا يصح بالعلم فقط، بل بالعلم والقدرة والإرادة، إذ العالم العاجز لا يتأتّى له الإحكام والاتقان، فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حدّ العلم، ومع ذلك قد قام البرهان على أن لا مؤثّر إلّا الله سبحانه.

وقد قال بعض المتأخرين: إن قول القاضي على ما هو به، إنّما تحرّز من مذهب أبي هاشم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث أثبت علوما لا معلوم لها، كالعلم بالمستحيلات، وهو غير معقول عندنا البتّة.

وأمّا حدّ الشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد اعترضه عليه الإمام، واعتراضه عليه فيه نظر، لأنّ جريانه لا يخرجه عن الجمع والمنع، وليس من شأن الحدّ ألّا يجري عروضه في كلّ شيء غيره، وإنّما تردّ عليه المناقشة من جهة ذكر المشتقّ في تعريف المشتقّ منه. وباقي الحدود المذكورة فيه ضعيفة.

وأمّا المعتزلة فحدودهم فيه كثيرة. واعتراض الإمام على الحدّ الأوّل الذي ذكره عنهم، وهو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس بأنّه غير جامع

ولا مانع. أمّا أنّه غير جامع، فلخروج العلم بالمستحيلات، وليست أشياء عندهم، إذ المستحيل لا يسمّى شيئا، ولخروج علم الله سبحانه منه على القول بإثباته كما اقتضاه البرهان، وإن لم تقل المعتزلة بإثبات الصفة. إلّا أنّ البرهان أثبتها، فحدّهم جار على مقتضى مذهبهم في إنكار الصفات. وأما من أثبتها منهم، فيتوجه عليه هذا الاعتراض على حال/ وأمّا أنّه غير مانع، فلدخول التقليد ١٢٠أ فيه، وهو ليس بعلم، وزيادتهم إذا وقع ضرورة أو نظرا لا ينجيهم من الاعتراض كما قاله الإمام لخروج العلم بالمستحيلات. وفيه مع ذلك تكرار، لأنّ سكون النفس هو الاعتقاد بنفسه. وفيه أيضا تركيب بدخول "مع" وتقسيم ومجاز بلفظ الاعتقاد، وهي مؤاخذات لفظية.

* **قال الإمام:** وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى والعلم بالمستحيلات.

○ **قلت:** وهذا اللفظ فيه تكرار، لأنّ الأول داخل تحت الثاني، وراجع إليه، فتأمّله. فلو قدّم العلم بالمستحيلات لكان صوابا، ثم يذكر بعده تفاصيل أعيان المستحيلات.

* **قوله:** إذ الشيء هو الموجود عندنا، وهو الموجود والمعدوم الذي يصحّ وجوده عندهم.

○ **قلت:** اختلف النّاس في لفظ الشيء، فقيل هو القديم وحده ولا يطلق على المحدث أصلا. وهو باطل قطعا، لقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾[1] ولقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[2].

---

(١) الأنعام: ١٠٢

(٢) البقرة: ٢٠.



وقول هو المحدث ولا يطلق على القديم أصلا، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[1] الآية.

وقيل الشيء يطلق على القديم والمحدث وهو الصحيح. فالباري سبحانه وتعالى هو شيء[2] لا كالأشياء، أي موجود لا كالموجودات في الحقيقة. والقائلون بأنّ الشيء يطلق على القديم والحادث اتفقوا على أنّ المستحيل لا يسمّى شيئا. واختلفوا في المعدوم الممكن الوجود هل يسمى شيئا أم لا؟. فقالت الأشاعرة الشيء هو الموجود فقط قديما كان أم محدثا. وقالت المعتزلة: الشيء يطلق على الموجود والمعدوم الممكن الوجود، وذلك أنّ المعدوم على قسمين: معدوم لا يمكن وجوده كالمستحيلات، ومعدوم يمكن وجوده وهو عدم الجائزات، والأوّل لا يطلق عليه لفظ الشيء اتفاقا، وإنّما وقع الخلاف في الثاني.

واختلفوا أيضا هل للمعدوم حقيقة وماهية أم لا؟. والصحيح أنّ المعدوم نفي محض لا حقيقة له، وخالفت في ذلك المعتزلة. وزعم جمهورهم أنّ المعدوم الممكن قبل دخوله في الوجود ذاتا وحقيقة وتأثيرا لمؤثر عندهم، ليس في جعلها ذواتا، بل في جعلها موجودة.

ثم اختلفوا هل هي موصوفة بصفات الأجناس في حال العدم أم لا؟. فذهب ابن عياش[3] وجماعة منهم إلى أنّ تلك الذوات في حال العدم عارية عن

---

(١) الأنعام: ١٩.

(٢) ورد هذا التعليق من النّاسخ في الطرة [١٢٠ أ]: خلافا للزمخشري أجاز إطلاقه [أي الشيء] على المحال.

(٣) ابن عياش: الحسين بن يحيى، عالم بالحديث. من مصنفاته الفوائد المنتقاة. (ت ٣٣٤هـ /٩٤٦ م). (الزركلي: الأعلام، ٢ /٢٦١).



جميع الصفات. وذهب بعضهم إلى أنّها موصوفة بالصفات. واختلفوا بعد في الصفات الثابتة لها حال العدم. فقال الجمهور منهم حصل لها في حال العدم الجوهرية والتحيّز. وقال بعضهم إنّما حصل لها في حال العدم الجوهرية فقط، والتحيّز عند هذا القائل غير الجوهرية. وقال الخيّاط[1] هي موصوفة حال العدم بأنّها أجسام. وقال بعض المعتزلة الجوهر قبل الوجود/ موصوف بالتحيّز، لكنه غير حاصل في الحيّز. ١٢٠ أ

واختلفوا هل المعدوم بكونه معدوما صفة أم لا؟. والجمهور على إنكاره، إلّا أبا عبد الله البصري[2]. ولهم في ذلك جهالات ومقالات لا يقوم عليها دليل البتّة. وقد استوفاها إمام الحرمين في الشامل وغيره من تواليفه. وذكرها عنهم القاضي في كتبه الكبيرة: الهداية، ونقض النقض. وقد وقفت عليه بخطّ القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ومن هناك نقل ابن الخطيب عنهم هذه المذاهب. والردّ على هذه المذاهب بيّن. والصحيح ما ذهبت إليه الأشاعرة، فتأمل ذلك. وبسطه في المطوّلات.

❋ ❋ ❋

(١) الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم، شيخ المعتزلة ببغداد. من مصنفاته: الانتصار. (ت ٣٠٠ هـ/٩١٢م). (الزركلي: م ن، ٣/٣٤٧).

(٢) أبو عبد الله البصري: الحسين بن علي الجعل الكاغدي، الفقيه المتكلم الداعية، من شيوخ المعتزلة. (ت ٣٦٩هـ ـ /٩٨٠ م). (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٧/٢٢٠. كذلك البغدادي الخطيب: تارخ بغداد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٨٦، ٨/٧٣. كذلك الزركلي: الأعلام، ٢/٢٣٤).

[**فصل: العلم ينقسم إلى القديم والحادث**] إلى آخر الفصل

○ **قلت**: لما تكلّم على حقيقة العلم، قسّمه إلى القديم والحادث، وههنا نظر، هل مورد التقسيم إطلاق اللفظ المشترك فقط أو اعتبار الحقيقة؟. والحقّ أنّ العلم من حيث هو علم، حقيقة واحدة، وهي الكشف بما هو كشف، والقدم والحدوث معقولات تلحقه، تميّز علما عن علم، وكشفا عن كشف. وكذلك اختلف النظّار أيضا في إطلاق لفظ الوجود على القديم والحادث، هل هو بطريق الاشتراك اللفظي فقط أو باعتبار التساوي في الحقيقة، فيكون من قسم المتواطئ أو بالتشكيك، كلفظ البياض على الثلج والعاج، وسنذكره بعد حيث ذكره الإمام. ونذكر هل يرجع التشكيك إلى القسم المشترك أو إلى قسم المتواطئ، ففيه نظر.

ثم لما قسّم الإمام العلم إلى القديم والحادث، ميّز القديم عن المحدث. فقال والعلم القديم صفة الباري تعالى، القائمة بنفسه، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية الموجبة للربّ سبحانه، حكم الإحاطة المتقدّس عن كونه كسبيا أو ضروريا. وهو تعريف جيّد جدا.

فقوله القائمة بذاته، تنبيه على مخالفة من يقول إنّ الصفة تقوم بمحلّ وتوجب لغيره. وقوله المتعلّق بالمعلومات عموم يدخل فيه الموجود والمعدوم والقديم والمحدث. ويقينا أنّ علم الله تعلّق بذاته القديمة وبصفاته، وبالمعلومات الحادثة، وبالمعدوم معدوما على ما هو عليه.

أمّا علمه بذاته اتفقت الطوائف عليه، ووافقت الفلاسفة على أنّ الأول



يعلم ذاته. وإنّما اختلفوا هل يعلم غيره أم لا؟. والأكثر منهم على أنّه لا يعلم سوى نفسه.

واختار ابن سينا وغيره من المتأخرين الإسلاميين أنّه يعلم نفسه وغيره علما كليّا لا يدخل تحت الماضي والحاضر والاستقبال. وسنوضح بطلان مذاهبهم على أكمل وجه في إثبات الصفات.

وأمّا المعدوم، فالجمهور من المتكلمين على أنّه معلوم. وقالت طائفة منهم إنّه غير معلوم، منهم الأستاذ، وهو باطل لأنّ حكمنا عليه بأنّه غير معلوم يستدعي تعقّله، لأنّ ما لا يتصور ولا يعقل لا يحكم/ عليه. ١٢١ أ

فالصحيح أنّ المعدوم معلوم، والموجود كذلك. وقوله غير المتناهية تقييد لمزيد البيان. وقد قام الدليل على أنّ المعلومات والمقدورات والمرادات ومتعلقات الكلام غير متناهية، وسنذكره في إثبات الصفات.

وأمّا قوله الموجب للربّ سبحانه حكم الإحاطة، فتنبيه صحيح، لأنّ قيام الصفة بالمحلّ يوجب اشتقاق الحكم به من الصفة القائمة به.

وقوله المتقدّس عن كونه ضروريا أو نظريا ظاهر، وذلك أنّ علمه سبحانه لو كان ضروريا لكان مضطرا إليه، مقهورا عليه، وذلك باطل. ولو كان كسبيّا لكان حادثا، فحينئذ إن قام بذاته سبحانه وجب قيام الحوادث بذاته سبحانه، وهو محال. وإن قام بغيره لم يوصف الباري سبحانه به.

ثم قسم الإمام العلم الحادث ثلاثة أقسام، البديهي والضروري والكسبي[1].

---

(١) ينبغي التنبيه إلى أنّ العلم المنقسم إلى هذين القسمين هو العلم الحادث لا العلم القديم=

واعلم أنّ هذا التقسيم إنّما هو بحسب المدارك المفضية للعلم، لا بالنظر إليه في نفسه، لأنّ حقيقته كما ذكرناه شيء واحد لا تعدّد فيه، ولا انقسام. وحدّ الضروري بأنّه العلم الحادث غير مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة. وقبل النظر في هذا الحدّ، فلفظ الضرورة تطلق على أنحاء، فقد يراد به الإلجاء والإكراه. وقد تطلق ويراد بها المخمصة والحاجة. وقد تطلق ويراد بها ما تقدّمه الاختيار، وسلب كحركة المرتعش. وقد تطلق على ما يحصل من غير نظر ولا استدلال، وهو مقصود المتكلّمين في هذه المسألة.

وقد اختلفت مذاهب المتكلمين في تقسيم العلوم. فذهب طائفة من المتكلّمين إلى أنّ العلوم كلّها مكتسبة، وليس منها ضروري، حكاه الإمام عن

= الذي هو صفة من صفات الله تعالى. فهذا العلم القديم لا ينقسم ولا تختلف مصادره أو تتباين جهاته ولا يقال إنه ضروري أو كسبي. فالعلم الضروري ويسمّى أيضا بديهي وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر فيحصل بالاضطرار وبالبداهة التي هي المفاجأة والارتجال من دون توقف، كتصورنا لمفهوم الوجود والعدم ومفهوم الشيء، وكتصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء وبأنّ النقيضين لا يجتمعان، وأن الواحد نصف الاثنين. «فهو ما وجد بذات المخلوق من العلوم من غير تعقب ريب فيه عرفا وعهدا». (ابن فورك: الحدود، ص٧٧). وحدّه التفتازاني بأنه: «ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة ولو شكك فيه نفسه فإنه لا يتشكك، كالعلم بوجود نفسه وأن الكل أعظم من جزئه» (التفتازاني: الحدود، ورقة ١ ظهر.) ويميز التفتازاني بين الضروري والاكتسابي «فالضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختبار، وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال» (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٢٣). ويرى التفتازاني أن العلم الضروري قد يقع فيه خلاف «إما لفساد أو قصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالاتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار» (التفتازاني: م ن، ص ٢٢).

بعض الجهميّة[1]. وذهبت طائفة إلى أنّها كلّها ضرورية، لا يقتضيها نظر أصلا.

وذهب بعضهم إلى أنّها كلّها ضرورية، لكن منها ما يحصل مرتبطا بنظر، ومنها ما ليس كذلك، فنظر إليها من حيث هي بعد حصولها، فجعلها ضرورية كلّها.

والصحيح الذي عليه أكثر المتكلمين انقسامها إلى ضروري ونظري. والذي اختاره الإمام أبو عبد الله بن الخطيب أنّها كلّها ضرورية أو لازمة عن الضرورة. وهو أيضا ما اختاره الإمام في البرهان. وقال الأستاذ أبو سهل الصعلوكي[2]: العلم بالله وصفاته نظري ابتداء، ثم تعقبه الضرورة بعد. والصحيح ما مضى عليه الجمهور من انقسامه إلى الضروري والنظري.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين في الضروري، فبعضهم يطلق الضروري والبديهي بمعنى واحد، وبعضهم يفرّق بينهما. وهو مقتضى كلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وعبّر القاضي عن العلم الضروري فقال: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفصال عنه/ سبيلا. وقال مرّة: هو ما لا تجد فيه لنفسك سببا. وقال غيره العلم الضروري هو الحاصل لا عن نظر واستدلال. ١٢١ ب

وقول الإمام في تعريفه العلم الحادث، تقييد يخرج القديم. وبقي اللفظ بعده صادقا على الضروري والنظري.

وقوله غير مقدور للعبد، تقييد يخرج النظري، لأنّ العلم النظري إنّما

(١) الجهمية: نسبة إلى الجهم بن صفوان. وهو من الجبرية الخالصة. ظهرت بدعته بترمذ. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١ / ٦٨).

(٢) الصعلوكي أبو سهل محمد بن سليمان النيسابوري، متكلم مفسر فقيه شافعي. (ت ٣٦٩هـ / ٩٨٠ م) (الزركلي: الأعلام، ٦ /١٤٩).

يحصل بالنظر والاستدلال. وقوله مع الاقتران بضرر أو حاجة، تقييد يخرج البديهي، لأنّ قوله العلم الحادث غير المقدور للعبد، يدخل تحته الضروري والبديهي. وإنّما أراد بقوله مع الاقتران بضرر أو حاجة، الوجداني من العلوم، كإحساسه بالاحتراق عند لمس النّار بيده، وبالجوع عند وجوده. ويسّمي هذا القسم من العلوم بعض المتكلّمين الوجدانيات، وكذلك علم المرء بألمه، ولذته، وشبعه، وجوعه، وفرحه، وخوفه، وغير ذلك ممّا هي قائمة به، يجدها من نفسه، إلّا أنّها عديمة النفع لغيره كما ذكرناه، إذ لا مشاركة فيها البتة، ولا يعلمها إلّا من قامت به.

وبعضهم يطلق الضروري على ما يتوقف على سبب، كحرارة النّار فإنّها متوقفة على اللّمس، والبديهي على ما لا يتوقف على سبب، كعلمه بأنّ الضدين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وبأنّ الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، وأن الكلّ أعظم من الجزء. ولا شك أنّ المعقول من البديهي إنّما هو ما يدرك بأوائل العقول الذي بدأ العقل العلم به، ويرتسم فيه ارتساما ضروريا.

وإذا عرفت الاصطلاحات فلا مشاحّة في إطلاق الضروري على البديهي وبالعكس. وقد قسّمها بعض المتكلمين أربعة أقسام: الوجدانيات، والبديهيات، والحسيات، والنظريات. والأقسام الأول الثلاثة يصدق عليها أنها ضرورية، لأنّها غير مقدورة ولا متحصلة بالبرهان والقياس. وقول الإمام: ومن حكم الضروري في مستقرّ العادة أن يتوالى ولا يتأتّى الانفكاك عنه، ولا التشكك فيه، فيه نظر من وجهين:

الأوّل: أنّ الإمام إن أشار إلى الضروري مع حصول سببه، فالنظري كذلك، لأنّ مع فرض استحضار العلوم النظرية في الذهن بأدلتها غير متشككين



في المطلوبات، وإن فرضنا الكلام مع عدم استحضار المدارك، فالتشكيك في الكلّ بيّن الجواز عند فقدان مدارك العلم بالمحسوسات.

الثاني: أنّه مثّل الضروري بالعلم بالمدركات، والعلم باستحالة المستحيلات، واختلاف المتضادات، وعلم المرء بنفسه. وهذا التمثيل لا يطابق ما فسّر به الضروري، إذ ليس في شيء من هذه الاقتران بضرر أو حاجة، إلا أن يجعلها مثلا للضروري، والمراد بها البديهي، لأنّه قد نصّ على أنّ كلّ واحد منهما يسمّى باسم الآخر والتمثيل صحيح.

وقوله: في مستقرّ العادة، تقييد صحيح، والأمر كذلك في مستقرّ حكم العقل من باب الجواز/ العقلي، وإلّا فالجواز العقلي يتعلّق بالانفكاك والتوالي معا على حدّ واحد. ومن الجائز عقلا أن يسلب الله جميع العقلاء العلوم الضرورية والنظرية، وترتفع حينئذ العلوم من قلوبهم، ولا يصدق عليهم حينئذ إطلاق القول إنّهم عقلاء بحال من الأحوال، إذ العقل من جملة العلوم الضرورية المسلوبة جوازا لا وقوعا. ١٢٢ أ

❊ **قال الإمام:** والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة.

○ **قلت:** هذا الكلام فيه تجوّز، لأنّ العلم ليس بمقدور، وإنّما المقدور أسبابه المحصلة له، التي هي الطرق النظرية، بل في تسميتها مقدورة عندنا مجاز آخر، بل هي مستحضرة في العقل إذا خلقها الله تعالى، وطبعها فيه. والمقدور حقيقة إنّما هو ما للقادر الاستقلال بإيجاده، ومع فرض الحجب والموانع. والطريق الموصل للعلم وهو النظر في تصحيح المقدمات البرهانية، لم يستقل العبد بإيجاده، بل هو تابع لخلق الله تعالى ذلك فيه.

وقول الإمام: ثم اعلم أنّ كلّ كسبي نظري، بيان الترادف، وأنّ الكسبي والنظري بمعنى واحد. وقوله وفي المقدور كذا.

اختلف النّاس في العلم النظري، هل يجوز أن يرجع ضروريا، وكذلك الضروري هل يجوز أن يرجع نظريا أم لا؟. والصحيح عندي الجواز في القسمين. وبين المتكلّمين فيهما خلاف.

ومن المعلوم أنّ الكلام في هذا المحلّ إن كان مع بناء المدارك وشرط الإدراك فلا انقلاب، وإن كان مع فرض انقلاب الجميع جاز. فيجوز أن يخلق الله تعالى في قلب الحيّ خلقا ضروريا معلومات نظرية، وأن يرفع عنه معلومات ضرورية. وإذا ارتفعت العلوم النظرية، وهي حال حصولها ضرورية، فكذلك الضرورية بالأصل. وههنا مسائل اختلف المتكلّمون فيها.

المسألة الأولى: هل يصحّ تعلّق العلم الحادث بمعلومين أم لا؟، فيه تردّد. فمنع منه الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر، وأجازه غيرهما مطلقا. ومنهم من أجازه في الضروري دون النظري. وحكى الأستاذ أبو إسحاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الجامع أنّ بعض المتكلمين أجاز تعلّقه بمعلومات غير متناهية. واختار بعض المتأخرين جوازه، لأنّ العالم بشيء مّا، عالم بالشيء في نفسه وبعلمه.

وفصّل بعض المتكلمين فقال: كلّ معلومين لا يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر، يجوز أن يتعلق بهما علم واحد. والصحيح جواز ذلك مطلقا، لأنّ العلم بكون السواد مضادا للبياض هو بعينه متعلق بهما، والخلاف في هذه المسألة عندي لا معنى له.

وقد حكى إمام الحرمين في الشامل فيها الخلاف بين المتكلمين،

والصحيح ما ذكرناه. وإنّما فرّق الباهلي بين الضروري والنظري، وأجازه في الضروري دون النظري من حيث أنّ العلم النظري/ مرتبط بالنظر الصحيح، ولا يتصور اجتماع نظرين في الذهن، في زمن فرد، وهي ملاحظة حسنة. ١٢٢ ب

المسألة الثانية: في جواز بقاء العلوم. وأجمع المعتزلة على وجوب بقاء العلوم الضرورية، واختلفوا في العلوم الكسبية. فقال ابن الجبائي: إنّها متجددة غير باقية، وخالفه غيره من أصحابه. وزعم أنّها غير باقية، غير متجددة. والمسألة تنبني على بقاء الأعراض. والحقّ أنّها باقية بالإبقاء لا بالذات.

المسألة الثالثة: هل العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة، مختلفة بحسب اختلاف معلوماتها أم لا؟ فيه خلاف بين المتأخرين. واختار ابن الخطيب أنها مختلفة. وحكى رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن شيخه ووالده أنّها ليست بمختلفة. والصحيح عندنا أنّه خلاف في اللفظ. فمن نظر إلى المتعلقات قال بالمخالفة، ومن نظر إلى المتعلق نفاها. واستدلال ابن الخطيب على ذلك إنّما بناه على النظر إلى المتعلقات لا إلى المتعلق.

المسألة الرابعة: زعم في المحصل أنّهم اتفقوا على أنّه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا، وبالفرع ضروريا. وهذا عندي غير صحيح. لأنّا نقول الثلاثة عدد فرد، والأربعة عدد زوج، فالتصديق ضروري وتصوره كسبي. والاتفاق الذي ذكره غير صحيح.

والتقسيم الضابط فيه أنّه إن كان التصور والتصديق كسبيّين، فلا خلاف في جوازه، وكذلك إن كانا ضروريين. وإن كان التصور بديهيا، جاز في التصديق الوجهان. وإن كان التصديق بديهيا، فهل يجوز أن يكون التصوّران



كسبيين. فيه نظر[1].

---

(١) يرى السعد «أنّ العلم إذا كان حكما أي إذعانا وقبولا للنسبة فتصديق وإلّا فتصور» (التفتازاني: الحود، ورقة ٣ ظهر). فالنفس إذا أدركت أنّ النسبة واقعة في نفس الأمر أو غير واقعة، وتقرر ذلك عندها بأن لم تنفه جهلا، وهذا هو معنى الإذعان والقبول، وإذا لم يتعلق العلم بالنسبة الإيقاعية والانتزاعية، بل تعلق بأحد طرفي النسبة أو بها، لا على أنها واقعة أو ليست بواقعة في نفس الأمر، بل على وجه إدراكها مع احتمال الوقوع وعدمه ـ كحال الشاك ـ فتصور. فالعلم إمّا تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تصور معه حكم وهو استناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا، ويقال للمجموع تصديق. وبعبارة أوضح أنّ العلم إمّا تصور فقط أي تصور لا حكم معه ويقال له التصور الساذج كتصور الإنسان من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، وإمّا تصور معه حكم ويقال للمجموع تصديق، كما إذا تصورنا الإنسان وحكمنا عليه بأنه كاتب أو ليس بكاتب. (راجع: الرازي قطب الدين: شرح الشمسية، ورقة ٣ ظهر).

والتصور: هو تخيل الشيء بأن صارت له عنده صورة. وعند علماء النفس هو حصول صورة الشيء في العقل. وعند المناطقة هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو بإثبات. والفلاسفة يفرقون بين التصور القبلي والتصور البعدي فيقولون: «إن التصور القبلي أو التصور المحض هو التصور المتقدم على التجربة، كتصور الوحدة والكثرة وغيرهما، أما التصورات البعدية فهي المعاني العامة المستمدة من التجربة كتصور معنى الإنسان أو معنى الحيوان». (التفتازاني: شرح المقاصد، ١/ ٢٠٠).

إذا التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، وليس معنى تصور الإنسان إلا أن ترسم صورة منه في العقل بها يمتاز عند العقل عن غيره، كما ثبتت صورة الشيء في المرآة، إلّا أنّ المرآة لا ينطبع فيها إلّا مثل المحسوسات، والنفس مرآة ينطبع فيها مثل المعقولات. (راجع: الرازي قطب الدين: شرح الشمسية، ورقة ٣ ظهر).

وأمّا التصديق: إمّا مركب أو بسيط، فإذا كان التصديق هو علم إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات كان التصديق مركبا، مثل التصديق بأنّ العالم حادث: مؤلف من تصور العالم وتصور الحدوث ومن إدراك وقوع النسبة بينهما. وهذا رأي الإمام فخرالدين الرازي، ومن ثمّ يكون التصديق مجموع تصورات أربعة: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، والتصور الذي هو الحكم. =



واحتج من منعه بأن قال: البديهي لا يتوقف على غيره، فإن كان التصديق بديهيا، والتصور كسبيا، للزم توقف البديهي على غيره، وهو محال.

الفصل الثاني:

*** قال الإمام: للعلوم أضداد تخصّها، وأضداد تضادّها وتضادّ غيرها.**

هذا الفصل ظاهر. والضدان والنقيضان عندنا بمعنى واحد، وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وسيجيء الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

ويبدأ الإمام من الأضداد الخاصة بالجهل. وهذا لم يختلف فيه أحد من المتكلمين، أعني أنّ العلم والجهل ضدّان إلّا ما نقله النّقلة عن عبد السلام الجبّائي المعروف بأبي هاشم، فإنّه كان يقول: العلم بالشيء والجهل به مثلان. وأطال المحققون ألسنتهم عليه. ويزعم الإمام في البرهان أنّ هذا غلط في النقل عنه، وأنّ الذي نصّ عليه أنّ العقد الصحيح مماثل للجهل، يعني بالعقد

= وإذا كان التصديق هو مجرد إدراك النسبة كان التصديق بسيطا، وهو فعل عقلي يستلزمه الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب. فالتصديق عبارة عن التصور مع الحكم. والحكم هو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا، والإيجاب إيقاع النسبة، والسلب انتزاع النسبة، فإذا قلنا الإنسان كاتب أوليس بكاتب فقد أسندنا الكتابة إلى الإنسان وأوقعنا نسبة ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب، أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب، فلا بدّ ههنا أوّلا أن يدرك الإنسان مفهوم الكتابة ثم نسبة ثبوت الكتابة إلى الإنسان ثم وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها. (الرازي خضر بن محمد: شرح الغرة في المنطق، تحقيق ألبير نصري نادر، ط١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣، ص ٥٦).

فإدراك الإنسان هو تصور المحكوم عليه، والإنسان المتصور محكوم عليه، وإدراك الكتابة تصور محكوم به، والكاتب متصور محكوم به، وإدراك نسبة ثبوت الكتابة تصور النسبة الحكمية، وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، بمعنى إدراك أنّ نسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو الحكم. (راجع: الرازي قطب الدين: شرح الشمسية، ورقة ٤ وجه).

الصحيح اعتقاد المقلّدة. واختاره الإمام، وقطع في البرهان بأنّ عقد المقلّد مساوٍ للجهل. وهذا الذي قاله غير صحيح، فإنّ التقليد والجهل وإن استويا في كونهما اعتقادا، فهما مختلفان. فإنّ الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، والتقليد اعتقاد الشيء على/ ما هو به. ١٢٣ أ

فمعقولية الاعتقاد المتعلّق، وإن كانت متساوية، فقد اختلفا في صفة التعلّق، فإنّ أحدهما مطابق، والآخر غير مطابق. وقد خالف التقليد أيضا العلمَ لجواز تبدّل عقد المقلّد، بخلاف العلم الذي لا يجوز تبدّله ولا تغيّره. والمقلّد لو أصغى إلى شبهة لشكّك، بخلاف العالم.

وقد أنكر الإمام في البرهان كون العلم من الاعتقادات، وزعم أنّه نقيض جميعها، ورأى أنّ من العجب ظنّ من ظنَّ أنّه منها من حيث كان العقد عنده ربط الفكر بمعتقد. والعلم يشعر بانحلال العقود، والاسترواح، والثلج، والثقة.

وفسّر في هذا الفصل المضادّة العامة والخاصة. فمقتضى ما ظهر من كلامه، فالمضادة الخاصة هي المتقابلة، وفسّر الجهل بأنّه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، ومراده الجهل المركب، لأنّه قد ثبت أنّ الجهل على قسمين: بسيط ومركب. فالبسيط: عدم العلم، وتجوز نسبته إلى كلّ من سوى الباري سبحانه. ولا خلاف أنّه سلبي.

والمركّب هو الذي عرّفه بأنّه اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به. وقد اختلفوا فيه هل هو وصف ثبوتي أو وصف سلبي. والصحيح أنّ البسيط سلبي، وليس هو مورد الخلاف عندي، وإنّما مورد الخلاف الجهل المركّب. وظاهر كلام الإمام أنّه وصف ثبوتي.

وقد تقرّر أنّ استعمال الاعتقاد في المعاني إنّما هو بطريق مجازي، وإنّما

أصله من عقدّت الحبل بعضه ببعض. فحقيقته لا تعقل إلّا في الأجسام. والمراد بالعقد عند المتكلمين ربط الفكر بمعتقد. ومن جعل العلم أمرا سلبيا لزمه أن يجعل الجهل ثبوتا لتحقيق معنى المضادة.

وقد اعترض بعضهم حدّ الإمام في قوله على خلاف ما هو به، لأنّ المجهول على ما هو به عند الجاهل، وعلى ما هو به في أنّه على خلاف ما هو به عند العالم، وهذه مؤاخذة لا تتعلّق بلفظ الإمام.

وفسّر الشك بأنّه الاسترابة في معتقدين من غير ترجيح. وقال أبو هاشم: الشك انتفاء العلم، وهو باطل، لأنّ الظنّ كذلك، ويلزم عليه أن يسمّي الجمادات شاكة.

وفرّق بعض أهل المعاني بين الشك والرّيب، وكأنّه أثبت بينهما تباينا مّا من طريق القوة والضعف، والسبب والمسبّب. واللغة لا تقتضي الفرق بينهما[1].

قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[2] أي لا شك في أنّه أنزل من عند الله.

وأمّا الظنّ فقد يطلق ويراد به اليقين، ويطلق ويراد به الشكّ[3]، وهو

(١) يفرّق أبو هلال العسكري بين الشك والارتياب، فيقول: "الارتياب شك مع تهمة، والشاهد أنّك تقول: إنّي شاك اليوم في المطر، ولا يجوز أن تقول: إنّي مرتاب اليوم بالمطر. وتقول: إنّي مرتاب بفلان، إذا شككت في أمره واتهمته..." (العسكري أبو هلال: الفروق اللغويّة، ص ١٠٧).

(٢) البقرة: ٢.

(٣) الفرق بين الظنّ والشك، "أنّ الشك استواء طرفي التجويز. والظنّ رجحان أحد طرفي التجويز. والشاك يجوّز كون ما شك فيه على إحدى الصفتين، لأنّه لا دليل هناك=



أكثر. وقد جاء وقوعه على اليقين في كتاب الله تعالى، والكلام الفصيح.

قال الله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾[1] وقال: ﴿فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾[2] والمراد اليقين. وقوله: ﴿وَظَنُّواْ مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ﴾[3] والمراد اليقين. وأمّا قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾[4] فيحتمل أن يكون على بابه، على تقدير حذف مضاف، والمعنى ثواب ربّه، ويحتمل أن يكون يقينا، وهو أسدّ من جهة/ معنى الكلام. والطرف المرجوح في الظنّ يسمّى وهمًا وتخييلاً. ١٢٣ ب

وضابط التقسيم فيه أنّ الحكم إمّا مع الجزم أو بدونه. والجزم إمّا مطابق أو غير مطابق، فغير المطابق الجهل، والمطابق إمّا لموجب وإمّا لغير موجب، فالثاني التقليد، والثالث العلم. وغير الجزم إمّا متساوي الطرفين أو راجح أو مرجوح. فالمتساوي شكّ، والراجح الظنّ، والمرجوح الوهم.

مسألة: ظنّ بعض المتكلّمين أنّ الجهل ضدّ خاص للعلم، وهو خطأ. والصحيح أنّه يضاد الظن والشك وإن اختلفت المتعلّقات والجهات، وهو بيّن فتأمّله.

= ولا أمارة، ولذلك كان الشاك لا يحتاج في طلب الشك إلى الظنّ. والعلم وغالب الظنّ يطلبان بالنظر. وأصل الشك في العربيّة من قولك: شككت الشيء إذا جمعته بشيء تدخله فيه، والشك هو اجتماع شيئين في الضمير، ويجوز أن يقال: الظنّ قوّة المعنى في النفس من غير بلوغ حال الثقة الثابتة، وليس كذلك الشك الذي هو وقوف بين النقيضين من غير تقوية أحدهما على الآخر". (العسكري: م ن، ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

(١) التوبة: ١١٨.

(٢) الكهف: ٥٣.

(٣) فصلت: ٤٨.

(٤) البقرة: ٤٦.

مسألة: ظنّ بعض المتكلّمين أنّ الشك لا يجوز تعلّقه بأكثر من واحد، وهذا عندي غير معقول، لأنّ من ضرورة الشك تعلّقه بنسبتين، فتصدق إحداهما وتكذب الأخرى.

مسألة: ظنّ بعض المتكلمين أنّ الجهل والشكّ يستحيل وقوعهما مقدورين للباري تعالى، وهو خطأ محض لما سنقيم الدلالة على أنّه لا خالق إلّا الله سبحانه، وممّن قال بذلك البهشميّة[1]، حكاه الإمام في الشامل.

وههنا تنبيه يتعلّق بلفظ الإمام، وهو قوله: للعلوم أضداد، هل المراد العلوم الحادثة، أو العلوم مطلقا الحادثة والقديمة؟، فتأمّل ذلك.

* * *

(١) البهشمية: نسبة لأبي هاشم الجبائي من معتزلة البصرة. خالف والده في بعض المسائل. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١ /٦٢).



فَصْلٌ

*** قال الإمام: العقل علوم ضرورية، الفصل**

اعلم أنّ لفظ العقل مشترك على نحو ما أشار إليه الإمام، فيطلق ويراد به المصدر من قوله: عقلت البعير عقلا إذا جعلته في عقال. ويطلق ويراد به الثوب الأحمر، حكاه الجوهري في الصحاح. ويطلق والمراد به عقل النفوس والأطراف، وهو المستعمل في كتاب الجنايات من الشرائع. ويطلق ويراد به الحقيقة التي إليها الإشارة بأنها خاصية الإنسان التي بها شارك المَلَكَ وفارق البهيمة. ولم يثبت عن النبي ﷺ حديث صحيح في العقل.

واختلف الناس في حقيقته ومحلّه اختلافا كثيرا. فقالت طائفة من المتكلمين منهم الأشعري وغيره: إنّ العقل الروح والنفس والقلب والفؤاد ألفاظ مترادفة، ومعانيها واحدة. ومن النّاس من ادّعى المغايرة بينها.

واختلفت في ذلك أقوال الفلاسفة وغيرهم. والذين قالوا بالمغايرة اختلفوا هل هي من العلوم أو شرط فيها. فقال قائلون: هو بعض العلوم الضرورية وهو رأي القاضي أبي بكر. وقال الإمام: هو علوم ضرورية. واختار في البرهان أنّه شرط في العلوم.

قال: وما حوّم عليه أحد من علمائنا غير المحاسبي، فقال: العقل غريزة يتأتّى بها درك العلوم وليست منها. وقال بعضهم هو صفة إذا ثبتت تأتّى بها درك العلوم النظرية. وقالت الفلاسفة جوهر بسيط. وقال بعضهم قوة طبيعية يتوصّل بها إلى إدراك العلوم. وقال بعضهم لا حقيقة له، إلّاَ أنّ المزاج إذا اعتدل وسدّد



العاقل نظره لمطلوب مّا، تميّز له معلوم عن معلوم. وقال بعضهم هو معلوم ولا يلزم حدّه. وقال بعضهم هو/ عبارة عن العالم العلوي الذي هو عندهم مدبّر العالم، وقد شارك جزء منه عالم الأشباح مشاركة إشراق وفيض عند اعتدال الطبائع، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها ولحق بعالمه الكلّي. وقال الجبائي: العقل هو الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن. وقيل هو الذي يميّز بين خير الخيريْن وشرّ الشرّيْن.

١٢٤ أ

وقالت طائفة: العاقل من عقل عن الله أوامره ونهيه. وقال بعضهم هو الذي يصحّ معه الاستدلال. وقال بعضهم ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن. وحدود المتكلمين فيه كثيرة.

وأمّا الروح وهو الموجود الذي يشير إليه الإنسان بقوله: أنا عرفت، وأنا فهمت، أنا فعلت، فهل هو متحيز أو قائم بالمتحيز، أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز؟.

فالأول مذهب الجمهور، والثاني رأي القاضي أبي بكر والإسفراييني، فإنّهما زعما أنّ الروح عرض. والثالث مذهب أبي القاسم بن الراغب من المتكلمين، ومذهب جميع الفلاسفة، وإليه يميل الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كثير من كلامه[١].

وقد ذكر الإمام مسألة الروح بعد. وقد انتهت فيها أقوال الفلاسفة وغيرهم إلى سبعين قولا. وكلها آراء. والصحيح الذي يقطع بصحته شرعا وبطلان ما خالفه أنها ليست بعرض لما وقع في الشريعة من الإخبار عنها، وإضافة الأفعال إليها.

(١) الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، ط ١، دار التقوى للتراث، القاهرة ٢٠٠٠، ٢/٥٣١ ـ ٥٣٢.



ثم إنها لو كانت عَرَضا لافتقرت إلى حامل، وحاملها يستحيل أن يكون عرضا لاستحالة قيام العرض بالعرض. ولو كانت أيضا عرضا لما بقيت، إذ الأعراض عند الأشعرية لا تبقى زمانيْن. وقد نهى بعض السلف عن الكلام فيها.

وروي عن عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه تكلّم فيها هو وعلماء أهل بيته. والأقرب إلى التخلّص الإمساك عن الكلام فيها مع القطع بحدوثها، وبقائها بإبقاء الله لها. فمن اعتقد حدثها وبقاءها فقد سلم من المعاطب التي هلك فيها الفلاسفة وغيرهم. وقد وقع في الشريعة الإخبار عن الروح والنفس في كتاب الله تعالى، ووصف النفس بثلاثة أوصاف، وصفها بالطمأنينة، واللوم، والأمر بالسوء. وقد اختلف نظر العلماء هل هي نفس واحدة، وإنّما يقع الاختلاف في الأوصاف، أو هي متعدّدة بالشخص؟.

وقد استدلّ القاضي أبو بكر رَحِمَهُ اللَّهُ على أنّ العقل من العلوم الضرورية، بأن قال لا يخلو أن يكون جوهرا أو عرضا. والأول محال، لأنّ الجواهر متماثلة، فلو كان جوهرا لكان كلّ جوهر عقلا. وإن كان عرضا، فإمّا أن يكون من العلوم أو لا. ومن المستحيل أن يكون من غير العلوم، وإلّا لكان الخالي من جميع العلوم عاقلا وهو محال. فهو إذا من العلوم. فأمّا أن يكون من العلوم النظرية أو الضرورية. ومحال أن يكون من العلوم النظرية لوجهين:

الأول أنّه يصح أن يتّصف به من لم ينظر قطّ.

الثاني أنّه شرطها، والشرط مغاير للمشروط.

فهو إذاً من العلوم الضرورية. فأمّا أن يكون جميع الضروريات وهو باطل لأنّا نجد/ من فقد بعضها عاقلاً. فدلّ على أنه بعض العلوم الضرورية. ١٢٤ ب

قال القاضي أبو محمّد عبد الوهاب البغدادي[1]: قلت للقاضي أبي بكر: هل يمكنك أن ترسم لي في حدّ العقل. فقال: يمكن أن يقال هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. وهذا الحدّ بعينه نقله الإمام الغزالي عن أرسطو.

وأمّا الفلاسفة وجمهور المتكلمين فالعقل عندهم مغاير للنفس، بدليل أنّ المجنون ذو نفس ولا عقل له. وقد يطلق الحكماء العقل ويريدون وجوها متعدّدة، أحدها الفطرة الأولى المذكورة في العقلاء، وهي القوة التي يجد بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة. وقد يطلقونه على ما يكتسب بالتجارب من الأحكام الكليّة، وهذا هو العقل التجريبي. وحدّه أنّه معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. ويراد بالعقل أيضا هيئة محمودة للإنسان في سكونه وحركاته وكلامه واختياره. وهذا قد يعبّر عنه بالتأييد أيضا، فيقال فلان له عقل وتأييد.

وقد فرّق الحكيم بين العقل والعلم، فزعم أنّ العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. والعلم هو ما يحصل بالاكتساب. وقد يريدون به العقل النظري والعقل العلمي. فالعقل النظري قوة للنفس التي تقبل ماهيات الأمور الكليّة من جهة ما هي كليّة. والعقل العلمي قوة للنفس هو مبدأ لتحريك القوة الشوقيّة إلى ما تختار من الجزئيات. وقد يريدون بالعقل الهيولاني، والهيولى عندهم جوهر، وحدّه بالفعل إنّما يحصل بقبوله للصور الجسمية بقوة فيه قابلة للصور الجسمية، وليس له في ذاته صورة تخصّه. وقد يقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل أمرا ليس فيه.

(١) البغدادي: عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد، من فقهاء المالكية. له كتاب التلقين، وعيون المسائل وغيرهما. (ت ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م) الزركلي: الأعلام، ٤/١٨٤).



فالعقل الهيولاني عندهم قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيّات الأشياء مجردة عن المواد. وقد يريدون به العقل بالمَلَكة، وهو استكمال هذه القوى حتى تصير قوة قريبة من الفعل.

وقد يريدون به العقل الفعّال وهو كل ماهية مجردة بذاتها عن الماهية أصلا وعن علائق الماهية(١).

ولهم في ذلك اصطلاحات متباينة، وعبارات مختلفة ذكرها ابن سينا وغيره من متأخري فلاسفة الإسلام. وقد يعبّر عنه بعضهم بالجزء الرئيس من الإنسان.

واختلفوا في مسألتين:

ـ المسألة الأولى: هل تتفاضل العقول أم لا؟

ـ المسألة الثانية: محلّ العقل.

(١) قوّة النفس باعتبار تأثّرها من المبدأ للاستكمال تسمّى عقلا نظريا. ومراتبه أربع:
ـ العقل الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض.
ـ والعقل بالملكة الذي له استعداد النظريات بحصول الضروريات.
ـ والعقل بالفعل الذي له التمكن من استحضار النظريات من غير تجشّم كسب جديد.
ـ والعقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة، وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل يسمى عقلا عمليا، وهي قوة التصرف والاستنباط لانتظام أمر المعاش والمعاد. ويتفرّع على الأوّل الحكمة النظريّة المفسّرة بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشريّة. وعلى الثاني الحكمة العمليّة المفسّرة بالقيام بالأمور على ما ينبغي كذلك. ومن ههنا يقال إنّ الفقه اسم للعلم والعمل جميعا. وقد يقال العمليّة لمعرفة ما يتعلّق باختيارنا. فإن تعلّقت بإصلاح الشخص فتهذيب الأخلاق، أو أهل المنزل فتدبير المنزل، أو أهل المدينة فسياسة المدن. (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٢٩ ظهر).

أما المسألة الأولى: وهي هل تتفاضل العقول أم لا؟ فقد اختلف فيه المتكلمون، فذهب بعضهم إلى أنها تتفاضل. ومنع بعضهم منه. وعندي أنّ مورد الخلاف في هذه المسألة غير متفق عليه. والتحقيق فيه أنّ العقل الذي هو إدراك/ الأحكام الثلاثة العقلية الوجوب والجواز والاستحالة، لا تفاضل فيها بما أنّ العقلاء يدركون ذلك بحقيقته على ما هو عليه. وإن وقع الاختلاف فمن جهة كثرة المعلومات لا من جهة اختلاف العقل في نفسه. ١٢٥ أ

وأمّا العقل المقول باعتبار تلك المعاني التي أشار إليها الحكماء والمتصوفة، فتختلف قطعا بحسب الفيض الأول من واهب الجود. وعند اختلاف هذا الفيض الأول وتباين التجليات الإلّهية يقع الاختلاف بين العقلاء بحسب حظوظهم من موهبة التجلّي، وتحقيق هذا من علم الأنوار والمنازلات، وثمرة السلوك والتجليات، وذلك خاصية أهل المواهب المحضة.

وأمّا محلّ العقل فقد اختلف فيه الحكماء وأهل الشرع اختلافا كثيرا. فلأهل الشريعة فيه ثلاثة مذاهب. فقالت طائفة من العلماء منهم مالك بن أنس رضي الله عنه محلّه الدماغ، وقالت طائفة محلّه القلب، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري كلّ جزء درّاك قام جزء منه.

وهذه الأقوال الثلاثة قد قال بها الحكماء. فقال أفلاطون الإلهي، وديمقراطس بمثل قول الشيخ أبي الحسن الأشعري. وقال أرسطو هو فيما بين الحاجبيْن. وقال أهل الرواق هو أنّه في كلّ شيء من الجسد وفي الروح الذي في القلب. وقال بعضهم هو في التجويف الأيسر الذي من تجويفيْ القلب. وقال بعضهم هو في الغشاء الذي على القلب. وقال بعضهم ينبعث من الدماغ إلى الحجاب. وهذه كلّها أقاويل لا طريق لها إلّا محض الظّنّ، وحصول القطع



في شيْء من هذه الأقاويل باطل. والصحيح عندي أنّ ذلك من غيْب الله الذي لا يطّلع عليه إلّا الأنبياء.

* **قال الإمام:** والدليل عليه استحالة الاتصاف به مع تقدير الخُلُوّ عن جميع العلوم.

○ **قلت:** هذا ضعيف، لأنّ الغيريّة والتلازم ممكنة أكثريّة، بل أكثر المتلازمات كذلك. وشكك فيه ابن الخطيب تشكيكا آخر، وهو بإثبات الانفكاك في النائم واليقظان اللّذيْن لا يكونا مستحضريْن لوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. وهذا التشكيك ضعيف لما أنّ النائم مستحضر لمعلوماته المستفادة بالعقل. فمن الوجه الذي صدق عليه حال نومه أنّه عاقل يصدق عليه أنّه عالم. فإمّا أن يصدقا معا، أو ينتفيا معا، وإمّا صدق أحدهما دون الآخر فغير متصوّر ولا معقول. وأمّا اليقظان الذي ليس مستحضرا للأحكام العقلية، ففرض باطل وتقدير غير مسلّم، لأنّ من يفسّر العقل بأنّه العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات يمنع من هذه الصورة المفروضة. والتحقيق فيه عندي أنّ الوجوب والجواز والاستحالة ليست منفكة عن العقلاء، وإن علموا ذلك بوجه كلّي أو تفصيلي. فقد/ حصل الارتباط والتلازم لا محالة. ١٢٥ ب وهذه أحكام العقل، والعلم بها علم به. فأحكام العقل لا نفس ماهية العقل، ولا نرتضي قول من يقول إنّ العقل غريزة يتأتّى بها درك العلوم وليست منها، لأنّه قد أخرجه من العلوم، وهو عندي غير خارج منها، بل نسبته إليها كالمبدإ الأول لجميع الصور والمركبات. وقد قال فيه بعض المحققين هو علوم كلية بديهية. وقال بعضهم غريزة تلزمها هذه الأمور البديهية عند سلامة الحواس. وعلى الجملة فكلّ إنسان يدرك من نفسه إدراكا ضروريا وجود أمر يتميّز به عن البهيمة.



وقد وجه الإمام على نفسه سؤالا لم ينفصل عنه، وهو أنّه شرط في العلوم فلا يكون منها. وأجاب عنه بأنّ قصده الكلام في العقل الذي هو مناط التكليف، والسؤال عليه فيه قائم. وقول الإمام: إنّ العقل كلّ علم لا يخلو العاقل عنه عند الذكر ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل رسم تام حسن. وحقيقة هذه المسألة وأمثالها ليست من علوم البراهين والاستدلالات، لكن من علوم الفتح والمكاشفات.

❋ ❋ ❋



[الباب الثالث]

القول في حدث العالم[1]

هذا مبدأ علم الكلام على الحقيقة، وما قبله من الأبواب إنّما هو طرق لتعريف مقدمات. وقد ذكرنا أنّ هذا العلم من أشرف العلوم من حيث أنّ موضوعه إنّما هو الوجود المطلق، المنقسم إلى القديم والحادث.

وقد اختلفت مقاصد المتكلمين في الترتيب، فمنهم من بدأ بحدث العالم استدلالاً بالصنعة على الصانع والمحدَث على المحدِث. ومنهم من بدأ بإثبات الصانع. وقد سلك أبو الحسن الأشعري هذيْن المسلكين، وسلك أيضا مسلك إبطال القول بقدم الأجسام، وعند إبطال القدم يتعيّن الحدوث. وعلى الأول الجمهور، وكان المسلك الثاني يؤيده قول النبي ﷺ وقد سئل بم عرفت ربّك، فقال "**بربّي عرفت كل شيء**"[2] إشارة إلى أنّ المعروف لمّا ظهر بوجوده، وتجلّى بكماله وكبريائه وجماله، ظهر نور الوجود، فنارت القلوب فعرفت عند معرفته كل شيء، وإلى هذا إشارة المحققين من العارفين بالله سبحانه وتعالى.

---

(١) وردت هذه الملاحظة في الطرّة من ورقة [١٢٣ب]: إنما قدّم الكلام على هذا الباب لأنّه لا طريق لنا عادة في معرفة الباري إلا الاستدلال بالصنع على الصانع والأثر على المؤثر. على ذلك جاءت الآيات من الله تعالى ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (إبراهيم/١٠) وقال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ إلى آخر الآية (النحل/٢).

(٢) لم نقف على هذا الحديث.



وقد سلك الأئمة سبيل إثبات حدث العالم، والمقصود منه الاستدلال على محدثه. وقد زعم بعض أهل السنة أنّ العلم بحدث العالم ووجود محدثه ضرورة. وهذا عندي فيه نظر. وإنما أشار إلى اتضاح هذين المطلوبين، وقرب درجتهما من الضروريات، وادعاء الضرورة على وجود الصانع أقرب من ادعاء العلم ضرورة بحدث العالم.

١٢٦ أ ولا بدّ من تعريف/ معنى العالم والحادث إذ هما مضاف ومضاف إليه، فتجب معرفتهما مفردَيْن، ثم الاستدلال على صحة النسبة. فتبيّن من صحتها الافتقار إلى المحدِث، لأنّ الممكن لابدّ وأن يحتاج إلى المؤثر ضرورة، ويستحيل وقوعه بنفسه استحالة ضرورية.

لم يختلف في ذلك أحد من العقلاء إلّا ثمامة بن أشرس[1]، فإنّه أثبت حوادث، وزعم أنها تقع من غير مخصص أصلا، وهذا على الضرورة من المحال.

أمّا الحادث فهو المسبوق بالعدم[2].

وقالت الفلاسفة هو المسبوق بالغير[3].

---

(١) ثمامة بن أشرس: أبو معن البصري، من أعلام المعتزلة، (ت ٢١٣هـ /٨٢٨م). (الزركلي: الأعلام، ٢ /١٠٠).

(٢) عدم المسبوقية بالغير هو القدم، والمسبوقية به هو الحدوث، والموصوف بهما هو الوجود. فالقدم هو عدم المسبوقية بالعدم، والحدوث هو المسبوقية بالعدم، وهذا هو المتعارف عند المتكلمين. فالمحدث ما لوجوده ابتداء، أو هو المبتدأ في الوجود، أو هو ما لوجوده أول، وقيل هو ما تأخر بوجوده عن الأزلي. وهذه العبارات كلها تنبي عن معنى واحد. (راجع: التفتازاني: المقاصد: ورقة ٢٥ ظهر).

(٣) إنّ مفهومي الحدوث والقدم عند المتكلمين يختلفان عنهما عند الفلاسفة، إذ يصوّر معناهما خير تصوير ابن سينا فيقول: «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان،=

وأمّا القديم فسنذكره بعد حدّه، واختلاف الناس فيه، ومراتب التقدمات معلومة.

= فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه. والمحدث أيضا على وجهين أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وقد كانت قبلية هو فيها معدوم وقد بطلت تلك القبيلة، ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدوما» (ابن سينا: النجاة، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت١٩٨٥، ص٢٥٤). إنّ كل موجود إن كان لوجوده أول سمي حادثا، وإن لم يكن لوجوده أول سمي قديما. فالقديم موجود في الأزل، ولم يسبق بالعدم، والحادث لم يكن ثم كان. وليس القدم والحدوث من الأعيان ولا من الأعراض المحسوسة الملموسة، بل من الأمور الاعتبارية ينتزعها الذهن من كون الشيء مسبوقا بعدمه أو غير مسبوق. ويسمى الحادث حادثا ذاتيا إن سبق بحادث سواه، وحادثا زمنيا إن كان مسبوقا بالعدم المحض، «فالتقدّم والتأخّر والمعيّة تكون بالعليّة أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة الحسيّة أو العقليّة وضعا أو طبعا أو بالذات». (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٢٨ وجه).

ويكون التقدم على أنحاء خمسة:

ـ التقدم بالعلية، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح.

ـ التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الإثنين، حيث لا يوجد الاثنان بدون الواحد، ويوجد الواحد بدون الاثنين، ومن هنا افترق هذا الوجه عن سابقه لأن العلة لا تفارق المعلول. من هنا قيل إن العلة ما يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودها الوجود، أي عدم العلة علة للعدم، ولكن لا يجب المعلول بوجود العلة.

ـ التقدم بالزمان: كتقدم الأب على الابن.

ـ التقدم بالرتبة: كتقدم الإمام على المأموم.

ـ التقدم بالشرف: كتقدم العالم على المتعلم.

وزاد المتكلمون قسما سادسا سموه التقدم بالذات كتقدم الأمس على اليوم، لأنه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة ولا بالزمان، وإلا احتاج الزمان إلى زمان ويتسلسل. (راجع: التفتازاني: المقاصد، ورقة ٢٦ ظهر).

واختلفوا في الحدوث، هل هو وصف ثبوتي أو سلبي. والصحيح أنه ثبوتي.

ونصّ القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنه عبارة عن معلوميْن، أحدهما وجود والآخر عدم. وقال كثير من المتكلمين هو وجود مخصوص. وقد اختلف المتكلمون في هذا الباب في مسألتيْن:

مسألة: هل العلم بافتقار الممكن إلى المؤثر ضروري أو نظري. بين الأشعرية فيه خلاف حققه أبو عبد الله بن الخطيب وغيره.

مسألة: هل علّة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث، أو مجموعهما، أو الإمكان بشرط الحدوث، أو الحدوث بشرط الإمكان. وكلّ ذلك لا يتعلق بلفظ الإمام فلا نتكلم عليه هنا، بل نتركه إلى موضعه.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اعلموا أرشدكم الله أنّ الموحدين تواضعوا على عبارات في أغراضهم(١) إلى آخره.

○ **قلت**: لا معنى لاختصاص الموحدين بمثل هذه المواضعة، لأنّ أهل كلّ صناعة من الصنائع قد تواضعوا على مثل ذلك إلّا أنّ الإمام إنّما تكلّم على ما هو بصدده. وقد تكلم على ذلك أبو نصر الفارابي وغيره.

❊ **قال**: ممّا يستعملونه، وهو منطوق به لغة وشرعا، العالم وهو كلّ موجود سوى الله تعالى(٢).

---

(١) قد لا يوجد في اللغات عبارات تتضمّن مقاصد تلك الصناعة، وإحداث لغة لم يتقدّم النطق بها لا يجوز، لذا نجد الواضعين للصناعة المخوض فيها ينقلون إليها ألفاظا تقارب ألفاظا من اللغة لتقارب معاني الصناعة معاني اللغة بعض المقاربة.

(٢) يطلق لفظ العالم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان أو على كل=

○ **قلتُ**: أمّا استعماله لغة فكثير، منه قول رؤبة بن العجاج[1]: "فخندف هامة هذا العالم"[2]. وقد قيل إنّ رؤبة كان يرتجل اللّغة، والأكثر على

= ما سوى الله تعالى من الموجودات أو على كل ما وجوده ليس بذاته من حيث هو كل، ولا يمكن في نظر ابن سينا مثلا أن يكون هناك عالم غير العالم بل العالم في جملته واحد، ولا يجوز التعدد. وعند المتكلمين فالمراد من لفظ العالم هو جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض، سمي عالما لكونه علما على ثبوت صانع له حي سميع بصير عليم متعال عن سمات الحدوث وأمارات النقص غير مشابه لشيء من أقسام العالم، ولا مماثل لجزء من أجزائه. «فالعالم عند سلف الأمة عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وعند خلف الأمة عبارة عن الجوهر والأعراض... فالعالم مشتق من العلم والعلامة، وإنما سمي العلم علما لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم فكذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى» (الجويني: لمع الأدلة (ضمن كتاب اللمع للأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت١٩٨٧، ص١٧٤). وإلى نفس المعنى يشير التفتازاني بقوله «العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له، وقريب من هذا ما يقال أن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا لذاته، إذ لو كان ممكنا من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٣١). ويضيف قائلا: «[فالعالم] أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع: يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها، [بجميع أجزائه] من السموات وما فيها والأرض وما عليها [محدث] أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات والأرض بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه» (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٢٤ ـ ٢٥).

(١) رؤبة بن العجّاج: ابن عبد الله التميمي السعدي، من أعراب البصرة، كان رأسا في اللغة. (ت ١٤٥هـ ـ /٧٦٢م). (الزركلي: الأعلام، ٣/٣٤).

(٢) وردت هكذا في نسخة (أ) بلفظ "فخنرب رومة هذا العالم". والصحيح ما أثبتناه.=

الاحتجاج بشعره وتوثيقه. وفي هذا اللفظ ثلاث لغات: العالم بالهمز، وترك الهمز مفتوح اللام وهي اللغة الفصحى الذي جاء بها القرآن، واللغة الثالثة كسر اللام، وهي شاذة في العالِم.

وقد اختلف أهل اللغة في معنى اشتقاقه، فقيل إنّما أخذ من العلامة، لأنّه علامة ودليل على صانعه. وقيل إنّه مشتق من العلم. وبحسب هذا الاختلاف يختلف إطلاقه. وأمّا استعماله شرعا ففي قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[(١)].

فإن قلتَ لمَ جمع وهو جنس؟.

○ **قلتُ**: أطلق على الجزء اسم الكل، ثم جمعت الأجزاء بعضها لبعض، وهو طريق معلوم في لسان العرب.

١٢٦ ب **قال/ الإمام**: وهو كل موجود سوى الله تعالى.

○ **قلت**: اختلف الناس في المراد بالعالميّة، فقيل ذوي العلم فقط، وهم الملائكة والإنس والجن والشيطان. وقال بعض المفسرين الثقليْن الجن والإنس. وقال المتكلمون المراد به كل موجود. وهو قول الحسن ومجاهد وقتادة. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[(٢)]. وهو ينبني على ما ذكرناه من الاختلاف في الاشتقاق.

ولا شك أنّ اشتقاقه من العلامة، يقضي بإطلاق المتكلمين من حيث أنّ الموجود كله علامة وآية دالّة على ربّه. وهو قول أبي عبيدة معمر بن

= وهو بيت في بحر الرجز لرؤبة بن العجاج. (ر. ديوان رؤبة بن العجاج، ١/ ٤٦٢).

(١) الفاتحة: ٢.

(٢) الشعراء: ٢٣.



المثنّى[١] من اللغويين. ونقل عن ابن عباس وغيره، أنّه الجن والإنس والملائكة.

واصطلاح المتكلمين أعمّ. وقال أبيّ بن كعب: العالمون هم الملائكة فقط، وهم ثمانية عشر ألف ملك، منهم أربعة آلاف ملك وخمسمائة ملك بالمشرق، وأربعة آلاف وخمسمائة بالمغرب، ومثل ذلك بالكنف الثالث، ومثل ذلك بالكنف الرابع من الدنيا، مع كل ملك من الأعوان ما لا يعلم عددهم إلّا الله عزّ وجلّ، ومن ورائهم أرض بيضاء كالرخام عرضها مسيرة الشمس أربعون يوما، وطولها لا يعلمه إلّا الله مملوءة ملائكة، يقال لهم الروحانيّون، لهم رجل بالتسبيح والتهليل لو كشف عن صوت أحدهم هلك أهل الأرض لهول صوته، فهم العالمون، منتهاهم إلى حَمَلَة العرش.

وقال أبو معاذ النحوي[٢]: هم بنو آدم. وقال خالد بن زيد[٣]: هم الجنّ والإنس، لقوله عز وجلّ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[٤].

وقال الحسين بن الفضل[٥]: العالم الناس، محتجّا بقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ

---

(١) معمر بن المثنّى: أبو عبيدة النحوي، من أئمة النحو واللغة، إباضي شعوبي. له مجاز القرآن، وأيّام العرب. (ت ٢٠٩هـ ـ / ٨٢٤م) (الزركلي: الأعلام، ٢٧٢/٧).

(٢) أبو معاذ: الفضل بن خالد المروزي، النحوي المقرئ. (ت ٢١١هـ ـ). (السيوطي: بغية الوعاة، ٢٤٥/٢. كذلك كحالة: معجم المؤلفين، ٦٧/٨).

(٣) خالد بن زيد: أبو أيّوب الأنصاري، صحابي جليل (ت ٥٢هـ ـ /٦٧٢م). (الزركلي: الأعلام، ٢/ ٢٩٥).

(٤) الفرقان: ١.

(٥) الحسين بن الفضل بن عمير البجلي: من متكلّمي أهل الحديث، ومفسر. (ت ٢٨٢هـ /٨٩٥م). (الزركلي: م ن، ٢/ ٢٥١).



ﱡﭐ ٱلذُّكۡرَانَ مِنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﱠ(1).

وقال النّضر بن شميل(2): هم اسم للجمع الكثير. وقال أبو عمرو: هم اسم للروحانيين فقط. وقال سفيان بن عيينة(3): هو جميع الأشياء المختلفة. وقال جعفر بن محمّد الصادق: لفظ العالم صداق على أهل الجنّة والنّار. وقال كعب الأحبار: لا يحصي عدد العالم إلّا الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ﴾(4). وقال مقاتل: لو فسّرتُ العالمين لاحتجتُ إلى ألف مجلّد، كل مجلّد ألف ورقة. وقال أيضا العالمون ثمانون ألف عالم، أربعون ألف في البرّ وأربعون ألف في البحر. وقال سعيد بن جبير: لله سبحانه وتعالى ألف عالم، منها ستمائة في البحر وأربعمائة في البرّ. وقال أبو سعيد الخدري: لله تعالى أربعون ألف عالم من غربها إلى شرقها عالم واحد. وقال الضحّاك(5): منهم ثلاثمائة وستون عالما حفاة عراة، لا يعرفون من خلقهم، وستون عالما يلبسون الثياب، وفي أثر يروى ما العمارة في الخراب إلّا كفسطاط في صحراء ١٢٧ أ وقد/ اعترض على الإمام من وجهين، الأوّل: أنّه عرّف بناء على الاصطلاح، وفيه تقصير.

---

(1) الشعراء: ١٦٥.

(2) النضر بن شميل: المازني التميمي أبو الحسن، أحد الأعلام في رواية الحديث وأيّام العرب. له كتاب المعاني وغريب الحديث. (ت ٢٠٣ هـ / ٨١٩ م). (الزركلي: م ن، ٨/٣٣).

(3) سفيان بن عيينة: ابن أبي عمران، المحدث المشهور. (ت ١٩٨هـ / ٨١٤م). (الزركلي: م ن، ٣/١٠٥).

(4) المدثر: ٣١.

(5) الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني أبو القاسم، مفسر، له كتاب في التفسير، (ت ١٠٥هـ / ٧٢٣م). (الزركلي: الأعلام، ٣/ ٢١٥).

الثاني أنّ حدّه غير جامع لخروج صفات الحقّ تعالى، ولخروج الحال التي هي ثابتة وليست بموجودة على مقتضى مذهبه في الإرشاد. ومع تقدير إثباتها، فهي من العالم لا محالة. والاعتراض بصفات الحقّ سبحانه غير لازم، لأنّ لفظ الله إنّما هو دال على الذات والصفات، فهو الاسم الأعظم المحيط الذي هو لمحض التعلّق لأنّه لا للتخلّق. وأمّا الاعتراض بالحال فلازم على مقتضى إثبات الحال. والصحيح أنّها منتفية إذ لا واسطة بين الضدّيْن والنقيضيْن على الضرورة.

* **قال الإمام:** ثم العالم جواهر وأعراض.

○ **قلتُ:** هذا مذهب أكثر المتكلّمين، وذهبت الفلاسفة وطائفة من المتكلّمين إلى إثبات قسم ثالث في الممكنات، وهو الذي ليس بمتحيّز، ولا قائم بالتحيز. وأكثر المتكلمين على إنكاره، إذ الموجود من حيث هو، هو إمّا أن يكون قابلا للعدم أو لا. والثاني واجب الوجود، والأول ممكن الوجود. فإمّا أن يكون من حيث هو هو متحيز أم لا. فالأول الجوهر والثاني العرض.

هذا إيراد المتكلمين في الحصر. واستدل بعضهم بأنّه لو ثبت في الممكنات لكان مشاركا للقديم في أنّه لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز، وذلك يوجب المشاركة في الماهية.

وهذان الدليلان ضعيفان جدّا. أمّا الأول فإنّ الاختصار إنّما دار فيما بين النفي والإثبات لفظا فقط، وأنّ ذلك لا يفيد الحصر الوجودي. وأما الثاني فبناءً على أنّ قولنا ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز أخص الصفات، وعلى أنّه يلزم من الاشتراك في الأخص الاشتراك في الأعمّ، وكلاهما دعوى.



أمّا الأول وهو أخص وصف الإله، فللنّاس فيه مذهبان، أصحهما إثباته، واختلفوا فيه، فقيل: العدم، وضعّفه بعضهم لأنّه سلبي. وقيل القيوميّة، ومعناها قيام الأكوان كلّها له، وافتقارها إليه، وهو الأصح عندي. وأمّا الثاني، فلأنّ الأخصّ الذي يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الأعمّ تسليما، إنّما هو الوصف الثبوتي لا السلبي. وليس كلامنا في هذه المسألة إلّا في سلب محض. والذي يقتضيه التحقيق أنّ إثبات الانحصار ظنّي لا قطعي، وطريقه الاستقراء، وكلّ ما كان طريقه الاستقراء لم يفْضِ إلى القطع البتّة.

فإن قيل لم يذكر الإمام الجوهر الفرد، وهو من العالم.

قلتُ: الناس قد اختلفوا في إثباته، فلعلّ الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول بإنكاره، ولعلّه دخل تحت قوله جوهر، فيريد بذلك الجواهر المجتمعة المعبّر عنها بلفظ الجسم والجواهر البسيطة التي لا تركيب فيها البتة. وعرّف الجوهر بأنّه المتحيز.

١٢٧ ب

○ **قلتُ**: ولفظ الجوهر/ من الأسماء المتخصصة بالعرف، وإلّا فجوهر الشيء خالصه ونفيسه. ويقال "كوهر" بالكاف كذا استعمله الفرس، وقيل إنها لفظة فارسية عرّبتها العرب، هكذا ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري، والمقصود به عند المتكلمين المتحيز، والحادث فيه إنّما هو مجرّد الاصطلاح والإطلاق لا أصل الاسم.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه[1].

---

(١) يقدم المتكلمون تعريفات متقاربة للجوهر، نذكر البعض منها. فقد حدّه التفتازاني بأنه «المتحيز في الوجود، أن يشغل الحيز، ويمنع وجوده غيره حيث هو» (التفتازاني: الحدود، ورقة ٣ ظهر). وحدّه ابن فورك بأنه«هو ما يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا، ما لم يؤدّ إلى التضادّ» (ابن فورك: الحدود في الأصول، ص ٨٦). أما التهانوي فيقول: «يطلق على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان=

فقال بعضهم هو القائم بنفسه. واعترضه بعضهم بأنه يصدق على الباري سبحانه فزاد فيه هو المتحيز القائم بنفسه، فألزم عليه التكرار.

وقال بعضهم هو الموجود الذي لا يوجد مثله حيث يوجد، وهذا أيضا يصدق على الأعراض المتضادّة والمتماثلة، إذ الأمثال بالنسبة إلى المحلّ والزمان كالأضداد. وقال بعضهم هو الذي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا وهناك. وفيه مناقشة من وجهين:

ـ الأول أنّه عرفّه بالنسبة اللاحقة له، وهو غير سديد.

= أو قديما، ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك ومنها الحقيقة والذات، وبهذا المعنى يقال: أي شيء هو في جوهره أي ذاته وحقيقته، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة...» (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٢٧٥). أما الجرجاني فقد أورد تعريفا للجوهر قريبا من تعريف الفلاسفة فيقول: «الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع» (الجرجاني: التعريفات، ص ٨٤). فالجوهر عند المتكلمين حادث متحيز بالذات، ومشار إليه بالذات إشارة حسية، والتحيز عندهم شرط الجوهر فلا متحيز إلا الجوهر. ولما كان كذلك «فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم أو لا يقبل الانقسام وهو الجوهر الفرد» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٦٢ ظهر). وهذا الحد الكلامي للجوهر يجمع بين حدّه المشائي وحدّه الذري وقولهم بالذات للاحتراس من تميز العرض أو الإشارة إليه أما تخصيصه بالإشارة الحسية فلتفريقه عن المجردات على تقدير وجودها ومن هنا فالجوهر ظاهرة حسية مادية.

ويعرف الجوهر في أوساط المشائين بتعريفين رئيسيين:

ـ الموجود لا في موضوع.

ـ القائم بذاته.

ومؤدى التعريفين، ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره وبذلك يتميز عن العرض الذي لا يوجد إلا في المحل مثل الكيفيات كالسواد والبياض لا يتصور وجودها إلا حالة في جسم.

وإذا كان الجوهر مستغنيا عن الغير فإن الغير مفتقر في وجوده إليه. ومن هنا قيل في تعريفه زيادة على ما سبق أنه محل الأعراض أو المتضادات.

ـ الثاني أنّ التقيّد بقوله إشارة حسية لا معنى له، لأنّ الحس كما يشير إليه هذه الإشارة، فكذلك يتصور العقل أنه موجود في محلّ مّا، ويشير إليه إشارة عقلية بأنه مفهوم متصوّر كما يشير إليه الحس.

وقال بعضهم الجوهر هو الغنيّ عن العرض، والعرض هو المفتقر إلى الجوهر. وفيه بحث لأنّه إمّا أن يريد افتقار الجنس إلى الجنس أو الشخص إلى الشخص، وعلى كلا التقديرين لا فرق. وقال بعضهم الجوهر هو الجسم. وقال بعضهم هو الذي له حظ من المساحة، وهو تعريف بأمر إضافي. وقال بعضهم هو الذي يوجد في محلّه مثله من غير تضادّ، فقيّد بهذه الزيادة تحرّزا من المناقشة التي أوردنا عليه بالأعراض المتماثلة والمتضادّة.

وعلى الجملة فهذه كلها تعريفات لفظية، والمناقشات فيها قريبة المأخذ، ومن أسخفها قول النظّام[1]: الجواهر أعراض مجتمعة، وهذا بناءً على إنكار الجواهر وإثبات الأعراض فقط، وهو قول بعض الفلاسفة، ووافقنا بعد هذا التفسير على أنه متحيّز، وهذا غير معقول، لأنّ هذه الأعراض المجتمعة إمّا متضادّة، وإمّا متماثلة، وإمّا مختلفة. والأوّل باطل بالبديهة، والثاني والثالث باطلان، وإلّا لزم أن يكون كلّ واحد منهما متحيّزا، وإلّا كان ترجيحا من غير مرجّح وهو مستحيل. ولأنّا لو قدرنا الجوهر وهو مجموع أعراض، فإذا فرضناه تحرّك، فإمّا أن تقوم الحركة بجميع أعراضه، وهو باطل من وجهيْن:

الأول لما يلزم من قيام العرض بالعرض. الثاني لما يلزم أيضا من قيام

---

(١) النظّام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، من أعظم أئمة المعتزلة تتلمذ عليه الجاحظ فقال فيه "الأوائل يقولون في كلّ ألف سنة رجل لا نظير له فإن صحّ ذلك فأبو إسحاق من أولئك". وهو صاحب فرقة النظامية من المعتزلة وكان شاعرا أديبا بليغا (ت٢٣١ هـ/٨٤٥م). (الزركلي: الأعلام، ٤٣/١).



الصفة الواحدة بالمحالّ المتعدّدة وهو باطل، يلزم على/ مقتضاه جواز قيام عرض واحد بجواهر العالم كلّها كثيفها ولطيفها، وهو مستحيل قطعًا. وإن فرضنا الحركة لم تقم بجميع الأعراض لزم على مقتضاه ألّا يثبت للجواهر حكم الحركة البتّة، وهو باطل. ١٢٨ أ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والعرض هو المعنى القائم بالجوهر.

○ **قلتُ**: العرض مستعمل لغة واصطلاحا، فهو في اللغة عبارة عن كل ما يعرض ويزول. وقال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]. وقال تعالى حاكيًا عن قول الكفّار: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[2]، ومنه تسمية المرض الخفيف عرَضًا.

وأمّا المتكلّمون فلهم فيه عبارات متقاربة[3]، فقال الإمام هو المعنى القائم

---

(١) الأنفال: ٦٧.

(٢) الأحقاف: ٢٤.

(٣) اختلفت عبارات المتكلمين في تحديده. ففي رسالة الحدود يعرف التفتازاني العرض بقوله: «وحدّ العرض ما لا قيام له بنفسه، وإنما يقوم بغيره» (التفتازاني: الحدود، ورقة ٣ ظهر). وحدّه ابن فورك بقوله«العرض هو الذي يعرض في الجواهر، ولا يصح بقاؤه» (ابن فورك: الحدود في الأصول، ص٨٨). وقريب من هذا التعريف يذهب الجرجاني بقوله «العرض ما يعرض في الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيرهما مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده» (الجرجاني: التعريفات، ص١٥٢). أما في شرحه للمواقف فيتبنى تعريف الإيجي بأن العرض هو «موجود قائم بمتحيز» (الإيجي: المواقف، ص٩٦). أما التهانوي فقد عرف العرض بأنه «ما يقابل الجوهر» (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/٢٤٩). أما المعتزلة فقد عرفوا العرض بأنه «ما لو وجد لقام بالمتحيز» (الإيجي: المواقف، عالم الكتب، ص٩٦). واختاروا هذا التعريف لأن العرض «ثابت في العدم عندهم» (الإيجي: م ن). هذا وقد أنكر الأصم من المعتزلة الأعراض، فذهب إلى أن=

بالجوهر وهو جيّد. وقال بعضهم العرض ما لا يبقى وجوده، وفيه نظر. وقال بعضهم هو الحال في المتحيّز، ومثّلَها الإمام بالألوان والطّعوم والروائح والموت والحياة والعلوم والإرادات والقُدَر القائمة بالجواهر. وضابط ذلك أنّها على قسميْن: فمنها ما لا يقوم إلّا بالحيّ، ومنها ما يقوم بالحيّ وغير الحيّ، كالاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، وذكر الموت في جملة الأعراض، وهذا يقتضي أنه أمر موجود(١).

وقد اختلف فيه المتكلّمون هل هو معقول وجودي أو معقول عدَميّ، والصحيح أنه عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيًّا.

وقد استدلّ بعضهم على أنه أمر وجوديّ بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾(٢)، وهذا يقتضي كونه أمرا موجودًا، ولا حجّة في ذلك لاحتمال أن يكون الخلق تقديرًا وعلمًا.

وأدخل بعضهم الزمان في الأعراض، وبعض المتكلّمين جعله نسبة عَدَمِيَّةً، وقال هو مقارنة حادث لحادث. وقال ابن سينا: الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر، وهو قول أرسطو وغيره من المحقّقين الحكماء، فهو ليس عندهم أمرًا موجودا، وإنما هو من باب النِّسَب والإضافات.

ويجب أن تعلم أن المقولات العشرة التي هي مقولة الجوهر ولواحقه

= العالم كله جواهر. وأما الفلاسفة فقد عرفوا العرض بأنه«ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم.» (الإيجي: م ن، ص٩٧).

(١) الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت أعراض يجوز قيامها بكلّ جوهر من غير تقدم شرط. وأمّا العلوم والإرادات والقُدر فإنّها لا توجد بالجواهر حتى توجد الحياة، وما لم يوجد الجسم حيّا لم يجز قبوله لهذه الصفات.

(٢) الملك: ٢.



منقسمة إلى ثلاثة أقسام: فمنها ما يرجع إلى وجود محض، ومنها ما يرجع إلى عَدَم محض، ومنها ما هو نسب يجري فيه ما جرى من الخلاف في النّسَب، هل هي أمور وجودية أو عَدَميّة. ولم يعدَّ المحققون النّسَب وجودية، وإلّا لكان اتّصاف محالّها بها نسبة أخرى، ولزم التسلسل، وهو محال.

وانظر ما الذي يثبته المتكلّمون منها، وهل هي متداخلة أم لا؟. وتحقيق هذه الإشارات في موضعها.

* **قال الإمام**: وممّا يطلقونه الأكوان، وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ويجمعها ما يخصص/ الجوهر بمكان أو تقدير مكان. ١٢٨ ب

○ **قلتُ**: الأكوان جمع كون وهو مصدر كان الشيء كونًا إذا وُجِدَ.

وقد اختلف المتكلّمون في مسائل:

مسألة هل تسمّى الأعراض كلّها أكوانًا؟. فالجمهور على أن الأكوان مخصوصة بما ذكره الإمام، ورأى الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني رَحِمَهُ ٱللَّهُ تسمية الأعراض كلها أكوانًا، من حيث أن اختصاص العرض لجوهر مّا كاختصاص الجوهر بحيز مّا، وإلّا افتقر تخصيص الجوهر بحيز مّا إلى مرجح افتقر اختصاص العرض إلى ذلك[1].

مسألة: ذهب كثير من المتكلّمين إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وأنه معقول كلّي متميزا عنها تميّز الكليّ عمّا تحته، حكاه

(١) الأكوان تطلق لعموم ولخصوص. فالعموم إطلاقه على كل حادث. والخصوص هو إطلاقه على هذا النوع من الأعراض. وكل عرض خصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان فهو كون، فيدخل تحته السكون والاجتماع والافتراق والمحاذيات والمقابلات والائتلافات.

ابن الخطيب عن قدماء الأصحاب، وحكاه أيضا إمام الحرميْن في الشامل، وضعّفه ابن الخطيب، وفي تضعيفه بحث، لأنه إنّما ضعّفَه بأنّا إذا عقلنا جوهريْن حاصليْن في حيّزيْن بحيث لا يتخلّلهما ثالث عقلناهما مجتمعيْن، والتلازم في عقليتهما لا يقتضي اتحادهما بما أن الأجناس ملازمة لوجود الأنواع. ومن ضرورة حصول الأنواع حصول حصّة من الأجناس الكلية فيها، ومع هذا فهي متغايرة بالحدّ والحقيقة، فالتلازم في الوجوديْن لا يدلّ على اتحاد الماهية. والظاهر أن الكون بما هو كون أعمّ من كل واحد منهما على الخصوص، وهو مقول على جميعها بالمطابقة.

وقد ردّ الإمام على من زعم أن الكون غيرها، بأنه لو كان كذلك لجاز الكون في مكان مع الحركة عنه، إذ هو غيرها وهو محال.

مسألة: هل الحصول في الحيّز معلّل بأمر أم لا؟ ظن ابن الخطيب أنه غير معلل، وألزم الدور بتقدير كونه كذلك، وليس بلازم، فتأمله. وحدّ الإمام الجوهر والعرض والجسم ولم يحدّ الأكوان، فالاجتماع عبارة عن كون الشيئيْن بحيث يتماسّان ولا يكون بينهما ما يتخلّلهما.

وقال أبو علي بن سينا: الاجتماع وجود أشياء كثيرة يعمّها شيء واحد، والافتراق كون الجوهريْن بحيث لا يتماسّان، ويكون بينهما ما يتخللهما. وأما الحركة فقد اختلفوا في معقولها، هل هي وجودية، وهو رأي الأكثر، أو هي عدم السكون، فتكون على هذا التفسير راجعة إلى عدمٍ محضٍ. وكذلك اختلفوا في السكون هل هو أمر وجودي أو عدمي؟.

والمتقرّر من مذاهب أكثر المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة وغيرهم، أن الحركة أمر وجودي والسكون عدمي. واختلفوا في حدّ الحركة، فقال بعضهم

تفريغ وإشغال. وقال بعضهم حصول الجوهر في حيّز، بعد أن كان في آخر[1].

---

(١) تعتبر الحركة ـ كمفهوم فلسفي ـ العنصر الأساسي في الطبيعيات يقول أرسطو: «أمّا نحن فإننا نضع مبدأ لا يحتمل الجدال، أنّ في الطبيعة حركة، إمّا في جميع الأشياء، وإمّا بالأقل في بعضها، وهذا واقع أساسي تعلمنا إياه المشاهدة الحسية والاستقراء المتدبر». (أرسطو: علم الطبيعة، تحقيق لطفي السيد، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٥، ص٢). ويذهب التفتازاني إلى أنّ الحركة من أهم لواحق الأجسام الطبيعية. فإذا كانت الطبيعة تدور حول نقطة جوهرية هي الحركة، إذن فهي مبدأ لها أو بعبارة أعم مبدأ التغير، والحركة أيضا محور لدراسة علل الموجودات الطبيعية سواء كانت عللا داخلية (المادية والصورية) أو خارجية (الفاعلية والغائية).
وهناك تعريفات عديدة للحركة فهي لغة تطلق على الحركة الأينية يقول التهانوي: «ولا تطلق الحركة عند المتكلمين إلا هذه الحركة الأينية وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة» (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ٤٦٢/١).
ويذكر التفتازاني أن الحركة «قد يراد بها ما هو المحقق منها وهو الحصول بعد الحصول في حيز آخر، ويراد بها ما هو الموهوم وهو الحصولات المتعاقبة على الاستمرار دون الاستقرار» (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٢٠ وجه.). وحدّها الجرجاني بأنها «الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، قيد بالتدرج ليخرج الكون عن الحركة. وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر. وقيل: الحركة كونان في آنيين في مكانين، كما أنّ السكون كونان في آنين في مكان واحد» (الجرجاني: التعريفات، ص٨٩).
وحدّها أرسطو بأنها خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. وهذا التعريف الأرسطي ارتأى أنّ الوجود على نوعين وجود بالقوة ووجود بالفعل. والحركة انتقال من القوة إلى الفعل، والقوة هنا تعني إمكانية الصيرورة التي لن تتحقق بعد، ولم تتحرك، والفعل هو تحقيق هذه الإمكانية وظهورها. والخروج من القوة إلى الفعل يكون على التدرج ـ على ما أبان التفتازاني ـ لأنه لو تم دفعة لكان كونا وفسادا. فالحركة هي «الخروج من القوة إلى الفعل على التدرج أو يسيرا يسيرا، أو لا دفعة» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٥٦ظهر). وإلى نفس المعنى يشير ابن سينا حيث يقول«إنّ الحركة خروج من القوة إلى الفعل في زمان أو على الاتصال أو لا دفعة» (ابن سينا: الشفاء، ط١، دار المعارف، القاهرة١٩٦٠، ص٨٢). فالحركة عنده الكمال الأوّل لما بالقوة لا من كل جهة، فإنه يمكن أن يكون=

وقال ابن سينا: كمال أوّل بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئتَ قلتَ هو خروج من القوّة/ إلى الفعل لا في آن واحد. وكلاهما تعريف ناقص، لأنّ الكمال أو الخروج نسبتان لاحقتان للحركة. وقال كثير من الأشعرية وغيرهم من المتكلمين إنّ الحركة والسكون مشتركان في الماهية التي هي الحصول في الحيّز بما هو حصول، وإنما وقع الفرق بينهما بأمر لازم من حيث أنّ السكون حصول في الحيّز أكثر من زمان واحد، والحركة حصول في الحيّز بعد أن كان في آخر، والقيود اللازمة لا تؤخذ في الماهية. والصحيح أنهما متباينان بالحقيقة، لأنّ السكون عبارة عن اللّبث، والحركة عبارة عن الانتقال، وهما متباينان متضادّان. ١٢٩ أ

وقد اختلف المتكلمون في مسألة، وهي الجوهر في أوّل زمان حدوثه: هل هو ساكن أم متحرك؟ وللمتكلمين فيه ثلاثة مذاهب:

- فقال بعضهم ليس بساكن ولا متحرك.

- وقال بعضهم هو ساكن في حكم المتحرّك، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق وغيره.

- وقال بعضهم هو متحرّك، ويعني بالقوة لا بالفعل.

واستدلّ طائفة من المتكلّمين على أنّ الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وبأنّ الجوهر في أوّل زمان حدوثه كائن وليس بساكن، بما أنّ السكون اللّبث في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد. والكلام إنّما يقع

= لما بالقوة كمال آخر ككمال إنسانيته أو فرسيته لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة. فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة.
أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو فيقول «إنه عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك» (ابن سينا: م ن، ص١٠٨).



في الزمان الأوّل وليس بمتحرك، لأنّ الحركة انتقال الجوهر من حيز بعد أن كان في آخر. والكلام في الحيّز الأوّل والزمان الأوّل. وهذا الاستدلال ضعيف لأنّ المحلّ قد وقع فيه الاختلاف والنظر ولا حجة بمواضع الاختلاف. وجعل ابن الخطيب الخلاف في هذه المسألة في أمر لفظي[1]، وليس الأمر كذلك، وإنّما الاختلاف راجع إلى أمر معقول اتفاقا من جميع النّظّار.

تتميم: زعم ابن سينا أنّ لفظ العرض لفظ مشترك يقال لكل موجود في محلّ. ويقال عرض لكل موجود في موضوع. ويقال للمعنى المفرد الكلّي المحمول على كثيرين حملا غير مقوّم، ويقال عرض لكل معنى موجود لشيء خارج عن طبعه. ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه. ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون.

○ **قلتُ**: وهذه الاصطلاحات لا يعرفها المتكلّمون، وإنما هي من فنّ آخر، وكلّها سواء في أنّ العرض في جميع الإطلاقات معنى قائم بالمحلّ. ومنها ما يرجع إلى النِّسب الذهنية.

❋ **قال الإمام**: والجسم في اصطلاح الموحّدين، المتألف.

○ **قلت**: لا معنى لقوله في اصطلاح الموحّدين، لأن هذا من الألفاظ المتواضع عليها لغة وعرفا مطلقا، والتخصيص لا معنى له.

وقد اختلفت عبارات المتكلّمين والنظّار في الجسم[2].

---

(١) ر: الرازي: المحصل، ص ٧٢.

(٢) لقد عرّف الفلاسفة والمتكلمون الجسم تعريفات مختلفة، وذلك لخفاء حقيقته وتكثّر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى اختلاف في بعض الأشياء إنه هل يكون جسما أم لا؟. فعند الفلاسفة فإن الجسم «هو الجوهر الذي=

فقال بعضهم هو الطويل العريض العميق. وقال بعضهم: هو المؤلّف من جوهرين فصاعدا. وقال الصالحي[1]: الجسم هو القائم بنفسه. وهو فاسد لأنه يصدق/ على الباري سبحانه. وقالت الكرامية[2]: هو الموجود، وهو أفسد. ١٢٩ ب وقال بعضهم: هو الذي يقاس غيره من إحدى جهاته. واختلف هؤلاء هل تجوز المماسة من سائر الجهات أم لا؟ فمنهم من جوّز ذلك، ومنهم من قال بالمماسة من المحيط فقط في هذيان كثير لهم. ومنهم من قال هو المركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، وهو قول النّظّام. ومنهم من قال هو المركّب من المادّة والصورة، وهو قول ابن سينا. ومنهم من قال إنه غير مركب أصلا، بل هو موجود واحد بالحقيقة، وليس في ذاته تعدّد أصلاً. ومنهم من رأى أنه لا ينتهي صغره إلى حدّ إلّا وهو بعد ذلك قابل للقسمة، وهو قول جمهور الفلاسفة. ومنهم من قال هو المركّب من أجزاء لا تنتهي بالوهم. ومنهم من قال الجسم هو المتناهي. وزعم أهل الهند أنّ الأجسام غير متناهية. ومنهم من قال الأجسام هي

= يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة وقد يفيد بالتقاطع على زوايا قوائم» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٦٣ ظهر)، ولهم تردّد في أن هذا حدّ أو رسم. وهذا الرأي لأرسطو وشيعته، فالجسم عندهم غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية«فالمراد بالأبعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل» (التفتازاني: م ن). وعند المعتزلة فإن الجسم «هو الطويل العريض العميق» (التفتازاني: م ن). وهذا التعريف الذي يشبه مذهب الذريين فيه نوع تساهل، فإن الجسم ليس جسما باعتبار ما فيه من الطول والعرض والعمق بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق والأبعاد الثلاثة. يقول التفتازاني: «الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام، فيتناول المؤلف من جزأين فصاعدا» (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٢٢ وجه).

(١) الصالحي أبو الحسين من الطبقة السابعة للمعتزلة.

(٢) الكرامية: أتباع محمد بن كرام السجستاني. تنتهي مقالاتهم إلى التجسيم والتشبيه. وهي طوائف. (الشهرستاني: الملل والنحل ١ / ٨٦).

المتماثلة، وهو تعريف بحكم مختلف فيه وسنذكره بعد.

وقال بعضهم الأجسام هي الباقية تحرّزا من الأعراض، وهو غير صحيح.

ومذهب الجمهور من المتكلّمين أنه مركّب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة، وذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة هو المسمّى عندهم بالجوهر الفرد. وقال ضرار[1] والنجّار[2]: الجسم هو المركب من اللون والطعم والحرارة والبرودة واليبوسة، ولهم في ذلك هذيان كثير. وإنّما أطنبنا فيه لتعلم أن هذه كلّها أقاويل مسندة إلى دعاوى وشبه، ويستحيل أن يكون جميعها حقا لتناقضها.

وقال بعضهم لا يمكن تعريف الجسم إلّا بعد انقسامه، فالجسم ينقسم إلى بسيط ومركّب. والبسيط على قسمين: فلكي وعنصري. والمركب هو ما له جزء يشابه جزءا آخر. والبسيط ما يشابه كل واحد من أجزائه كلّه في تمام الماهية.

قال ابن سينا: الجسم يقال بالاشتراك على معان: يقال جسم لكل متصل محدود ذي أبعاد ثلاثة، ويقال جسم لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد كيف شئت، طولا وعرضا وعمقا، ذات حدود معيّنة.

واختلفوا على القول بأن الجسم هو المؤلّف ممّا ائتلف. فقال قائلون: من أجزاء غير متناهية، وقد ذكرناه. وقال بعضهم: من أجزاء متناهية، وأقلّها من

---

(١) ضرار بن عمرو الغطفاني، صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة تبرأ منه الكثير من المعتزلة لقوله بأقوال تناقض مذهبهم كقوله بالجبر (ت نحو ١٩٠ هـ/ نحو ٨٠٥م).

(٢) النجار: الحسين بن محمد، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، له مع النظام عدة مناظرات. يوافق أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد. ويوافق المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية (ت في حدود ٢٢٠ هـ/ في حدود ٨٣٥م).

ثمانية أجزاء. وقال بعضهم أقلّها ستة أجزاء، وهو قول أبي الهذيل، وهذا باطل. والذي لا شك في صحته أن الجسم هو المؤلّف من غير تقييد، فحيث صدق التأليف صدق إطلاق لفظ الجسم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإذا ائتلف جوهران كانا جسما. اختلفت الرواية في هذا الموضوع، ففي بعض النسخ كانا جسميْن، وفي بعضها كانا جسما.

واختلفت في ذلك الأشعرية، والمنقول عن القاضي أبي بكر إنهما جسمان، لأن لكل واحد منهما مؤتلف مع الثاني.

١٣٠ أ ومقتضى تعليل الإمام تصحيح رواية من روَوْا: كانا جسمين، لأنّه احتج/ بصدق حمل الائتلاف على كل واحد منهما، وهو ضعيف عندي، لأنّ الائتلاف إنّما صدق على كل واحد منهما بشرط انضمامه إلى لآخر.

فلو أخذ الجوهر بنفسه غير مضاف إلى الجوهر الثاني، لما صدق عليه أنه مؤتلف البتة. وقد تعرض المتكلمون على هذا الكتاب لإثبات الجوهر الفرد في هذا المقام، والمسألة قائمة بنفسها، فنستغني عن ذكرها هنا.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم حدث الجواهر ينبني على أصول. قلت: هذه الطريقة التي بنى الإمام كلامه عليها طويلة غير محصّلة ولا ملخّصة من الاعتراضات.

وقد سلك المتكلمون تقرير هذا المطلب بمسالك أربعة:

- فمنهم من استدلّ بتطرّق الجواز العقلي إلى ذاته، وهي طريقة جماعة من المتكلمين.

- ومنهم من استدلّ بتطرّق الجواز إلى صفاته وذلك يقضي بالحدوث.



ـ ومنهم من استدلّ على هذا المطلب بإقامة البرهان على استحالة أن يكون موجودان واجبيْ الوجود.

ـ ومنهم من استدلّ على إبطال القدم، فيتعيّن الحدوث كما ذكرناه.

والذي نختاره الاستدلال بتطرّق الجواز إلى الذات والصفات معا، فيحصل بذلك الجمع بين الطريقين. والذي سلك الخليل صلوات الله عليه إنما هو طريق الاستدلال بتغير الأحوال والصفات. ومن لوازم ذلك تغير الذات بحسب القبول لا بحسب اعتبارها في نفسها، وذلك كاف في إفادة الحدوث.

وهذه القواعد الأربعة التي بنى الإمام كلامه عليها، لا تتمّ إلّا بعد إقامة البرهان على انحصار العالم في الجواهر والأعراض، ولم يقع على ذلك كما ذكرنا قاطع برهاني. ولا حاجة إلى إثبات الأعراض في تقدير هذا المطلب، لما أنه يصح تقديره مع إثبات الإضافات النسبية فقط، مع تقدير ثبوت الإضافات اللاحقة للجواهر، وثبوت الأركان الثلاثة الباقية بلزوم القول بحدوث الجواهر والأعراض والإضافات، لا بحدوث كل العالم بإطلاق، إلّا أن يثبت دليل الحصر، وهو الذي نبهنا عليه من أنّ هذه الدلالة لا تتوقف على ثبوت الأعراض، بل يُكتَفَى فيها بإثبات النسب والإضافات، أشار إليه القاضي في كتبه.

وشرع الإمام في إثبات هذه الأركان قبل أن يبيّن المذهب الذي يقيم الأدلّة على صحته، ومطلبه إنما هو إثبات حدث العالم.

واعلم يا أخي أنّ هذه المسألة هي أوّل المعتقدات وإحدى المزالّ، ومبنى علم التوحيد على ثبوتها. وقد ذهب جماعة أهل الإسلام قاطبة ومن قال بقولهم من أهل الملل والحكماء إلى أنّ العالم محدث الذات محدث الصفات ممكن

بذاته، مسبوق بالعدم، كان الله سبحانه في الأزل ولا شيء معه وهو نص مذهب أفلاطون الحكيم وغيره[١].

وقالت طائفة إنه قديم الذات، قديم الصفات، وهو قول أرسطو ومن اتبعه من الحكماء المتقدمين واتبعهم في ذلك فلاسفة الإسلام أبو علي/ ابن سينا وأبو نصر الفارابي على تفصيل لسنا لتحقيقه هنا.

١٣٠ ب

وقالت طائفة من الحكماء المتقدمين كسقراط وبقراط وغيرهما: أنه قديم الذات، والصفات محدثة، وهو قول الثنوية[٢] والمانوية[٣] والديصانية[٤] وطوائف سواهم.

وأما القسم الرابع الذي يقتضيه التقسيم، فلا يمكن القول به، وهو أن يكون قديم الصفات محدث الذات، وتوقف في ذلك جالينوس، واستدلّ على أنّ ذلك ممّا لا يمكن أن يعرف، وزعم أن توقّفه ليس لقصوره، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها عن أن تدركها العقول أو تصل إلى حقيقة الأمر فيها الأفهام[٥].

---

(١) اشتهر عن إفلاطون القول بحدوث العالم، لكن أوّل بعضهم كلامه بأنه أراد بالحدوث الذاتي لا الزماني، إذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين أحدهما المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني، والثاني المسبوقية بالغير أي الاحتياج إليه وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق.

(٢) الثنوية: من الفرق المجوسية. يقولون بإلهين اثنين إله النور وإله الظلمة، وهما أزليّان. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١ /٢٠٩).

(٣) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية. (الشهرستاني: م ن).

(٤) الديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين: نورا وظلاما. فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا. (الشهرستاني: م ن/ ٢١٥).

(٥) يقول الدواني: «وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوث العالم وقدمه، نقل عنه بعض=

وقد اختلف أصحابه بعده، فمنهم من أبى أن يكون الوقف مذهبا لجالينوس، وزعم أنّما ينقل عنه من التوقف إنما كان على معنى التسامح والتغطية، ومنهم من رأى أن ذلك صريح مذهبه[1]. وتفصيل مذاهب القائلين بالقدم واختلافهم في الاستقصاءات والأركان وغير ذلك لا حاجة لنا إليه في هذا الكتاب، لأنّ مبناه على طريق المتكلمين.

❋ **قال الإمام:** فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من الملحدة، وهو الأعراض، وزعموا ألّا موجود إلّا الجواهر.

○ **قلت:** أجمع أكثر العقلاء من أهل الإسلام وغيره على إثبات الأعراض. وزعمت الدّهرية ونفاة الصانع وابن كيسان الأصم[2] أنها منتفية. قالوا: وليس إلّا الجواهر. وزعم النظّام وكثير من الملحدة وبعض الفلاسفة أنه لا موجود إلّا الأعراض، وزعموا كما حكيناه عنهم أنّ الجوهر مجموع أعراض وقد أفسده أصحابنا من وجوه:

= الأفاضل أنه قال في مرض موته لبعض تلامذته أكتب عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث فالذي ثبت عنهم وتقرر حكمهم به قدم العالم» (الدواني جلال: شرح العقائد العضدية، ط١، دار المعارف، القاهرة١٣٠٦ هـ ، ص ٥).

(١) يقول الدواني: «وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة، وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم إلا رجلا واحدا منهم، فقال مصنف ذلك الكتاب أن مراد أرسطو من هذا الرجل إفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى، ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد. ونقل عن جالينوس التوقف فيه، ولذلك لم يعدّ من الفلاسفة، لتوقفه في ما هو من أصول الحكمة عندهم» (الدواني: م ن).

(٢) الأصم أبو بكر بن كيسان: من أئمة المعتزلة، تفرّد عنهم في بعض المسائل. (ت نحو ٢٠٠هـ - /٨١٥م).

الأول: أنّه يلزم قيام العرض بالعرض.

الثاني: أنّ هذه الأعراض إمّا متضادّة، وإمّا مختلفة، وإمّا متماثلة.

والأول باطل بالبديهة، وإلّا اجتمعت الأضداد. والثاني باطل، وإلّا لزم انقلاب الأجناس، وهو محال. والثالث باطل، وإلّا لزم الترجيح بغير مرجّح، وهو باطل.

الثالث: أنّا إذا فرضناه تحرك، فلا يخلو أن تقوم الحركة بجميع أعراضه أو بواحد منها فقط.

والأول باطل لوجهين: الأول قيام العرض بالعرض. الثاني: قيام الصفة الواحدة بالمحالّ المتعددة، وهو محال يلزم على مقتضاه قيام عرض واحد بالشخص لجميع أجزاء العالم، وهو باطل بالضرورة.

والثاني باطل، وإلّا فلم يثبت حكم الحركة لجميعها، ويلزم على مقتضاه إثبات الحركة للجوهر الساكن لقيامها بالمتحرك، وهو محال.

وقد اختلف مسلك المتكلمين في طريق إثبات الأعراض على حسب اختلافهم في إثبات الأحوال ونفيها. ولا شك أن هذا المسلك الذي سلك الإمام ينبني على طريقة إثبات الأحوال، ولا يحتاج عندي في إثبات الأعراض إلى إثبات الأحوال، فإنّ كل عاقل لا يستريب في إثبات الأعراض في ذاته من الآلام واللذات والعلوم والأحوال، وكذلك في الأجسام الخارجة عنه من الأجسام الفلكية والعنصرية/ والمزاجية التي يلحقها الكون والفساد على ما قدمناه. فالعناد في ذلك تشاغل بالهذيان. فيجب القطع بإثبات معنى موجود قائم بالجسم، وهو المسمى عرضًا. ١٣١ أ

ولما بنى الإمام في هذا الكتاب على إثبات الأحوال، ألزمه أن يثبت معنى زائدا قائما بالجوهر يوجب للجوهر حالا هو معقول المتحركية ومعقول السكونية. فهذه الأحوال مقارنة لذلك المعنى مرتبطة به، وذلك المعنى هو المسمّى عرضا.

ولما التزم هذه الطريقة صعبت عليه مواردها، ولزمته فيها إلزامات. ونحن نتتبع مساقه فيها بعد أن نبّهناك على ما هو المرضي عندنا من أنّ إثبات الأعراض ممّا يجده الإنسان في نفسه وفي الأجسام الخارجة عنه بالحسّ.

وتحرير دليل الإمام أن يقال إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا أو بالعكس، فقد اختص بحيز بعد أن لم يكن. فهذا الاختصاص الحاصل إن كان من قسم المستحيل لزم ألّا يوجد، وإن كان واجبا وجب ألّا يزول، فلم يبق إلّا أن يكون جائزا، وكل جائز مفتقر إلى مرجّح، فالمرجّح إما ذات الجوهر وإمّا أمر زائد عليه، والأول محال لوجوه:

ـ الأوّل: أنه لو كان لذاته لما تبدّل، وقد تبدّل. هذا خلف.

ـ الثاني: أنه يلزم منه الترجيح من غير مرجّح، إذ ليس لذاته اختصاص ببعض هذه الأعراض دون بعض.

ـ الثالث: أن الجواهر متماثلة في الذات، فيلزم ازدحام الجواهر على حيز واحد وهو محال.

ـ الرابع: أن الجهات والجائزات تختلف، وذات الجوهر لا تختلف، فتعيّن أنه زائد على الجوهر، فإما أن يكون موجودا أو معدوما. والأول محال لما يلزم عليه من التناقض في قولنا مرجّح معدوم، فتعيّن أنه موجود، فإما أن يكون

مثلا للجوهر أو ضدّا أو خلافًا. والأول باطل للتساوي وعدم المُرجّح، وكذلك الثاني فيتعيّن أنه خلاف للجوهر.

فإما أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا، والأول محال لما أن الفاعل المختار لا يفعل الباقي، فيتعيّن أنه معنى موجب. فحينئذ إما أن يكون قائما بالجوهر أو لا، فإن لم يكن قائما استحال أن يوجب له حالا، وقد أوجب ذلك له، فدلّ أنه قائم به.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والذي وصفنا هو العرض الذي أثبتناه.

هذا مساق الدليل الذي رتّبه الإمام، وعليه اعتراضات بيّنة:

ـ الأول: لم لا يكون اقتضاء الجوهر حالا ضروريا كما اقتضت الحياة ضروبا من الأعراض اقتضاء ضروريا، والضروري لا يفتقر إلى مرجّح.

ـ الثاني: أنّ للخصم أن يدّعي أن الزائد المقتضي حالٌ أوجب حالا لا عرض. سلمنا أنه عرض.

قوله الفاعل المختار لا يفعل في الباقي. كلامٌ فاسدٌ. ومع تقدير صحّته فهو مشترك الإلزام، وفساده من وجوه:

الأوّل: أنه لا يطرد في الجواهر في أول زمان حدوثه، لأنه ليس باقيا.

الثاني: أن الموصوف بالبقاء هو ذات الجوهر، ولم يدّع الخصم أن الفاعل فعل في الذات، بل كساها حالا. وأما أنه مشترك الإلزام فهو من وجهين:

(١٣١ ب) الأول: أنه يلزم بعينه في اختصاص العرض بالجوهر، فإمّا أن يكون/ اختصاصه به لمعنى أم لا، فإذا كان لِمعنى لزم قيام المعنى بالمعنى، وتسلسل الأمر. وإن كان لغير معنى، كان ترجيحا من غير مرجّح، وهو باطل.



الثاني: من حيث أنه كما استحال أن يكون الزائد المقتضي فاعلاً، يستحيل أن يكون معنى من وجوه:

الأول: من حيث استحال كونه فاعلا مختارا.

الثاني: من حيث أن الفاعل يجب أن يكون حيًّا عالما قادرا مريدا، والمعنى لا يصح أن يكون موصوفا مطلقا، فضلا عن أن يكون موصوفا بهذه الصفات.

الثالث: لو فرضنا ذلك المعنى هو الذي فعل في الجوهر حالا، لما لزمت المقارنة من حيث أن الفاعل غير مقارن للمفعول، وهي لازمة. فليس ذلك المعنى فاعلا قوله في أثناء الدليل، لا فرق بين نفي المقتضِي وبين تقدير مقتضٍ منفيّ، كلام فيه نظر، بل الفرق بيّنٌ، لأن تقدير مقتضٍ منتف متناقض عليه المحال من وجهيْن، ونفي المقتضي يلزم عليه المحال من وجه واحد. والأولى الاعتماد على ما ذكرناه من إثبات الأعراض، وتبدّل الأحوال على الأجسام ممّا لا يستراب فيه.

أما الأجسام السماوية فهي متحركة على الدوام، وحركاتها عند الفلاسفة اختيارية، دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبدا. وكذلك العناصر التي يحويها مقصد فلك القمر. ومن المقرّر عند الحكماء أنّ الماء ينقلب بالحرارة هواءً، والهواءُ يستحيل بالحرارة نارًا، وهكذا بقيّة العناصر، وجميعها تمتزج امتزاجات حادثة، فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان.

فهذه الصور الحادثة والأجرام السماوية لا تنفكّ عن هذه الأعراض بحال. وكذلك يجد العاقل المعاني في نفسه، ويعرب بكلامه عمّا في جنانه، وهذه أعراض حادثة لا محالة. فتبيّن أن هذه القاعدة الأولى بيّنة بنفسها، غنيّة عن

إيراد هذا الدليل الذي ساقه الإمام، إذ هو غير مستقيم ولا مخلّص. وعلى ما ذكرناه عوّل المحققون من أهل النظر.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأصل الثاني إثبات حدوث الأعراض.

وهذا الأصل أطال فيه الإمام، وأتى فيه بأشياء غير مخلّصة، وبناه على أربعة قواعد: منها استحالة عدم القديم، ومنها استحالة تقدير قيام الأعراض بأنفسها، واستحالة انتقالها، ومنها الرّد على القائلين بالكمون والظهور.

وظاهر كلام الإمام يقتضي أن هذه القواعد ما عدا قاعدة الكمون والظهور، ليست في مقابلة خصم، ولذلك كان الأمر فيها هيّنًا، إذ الاتفاق قائم من العقلاء على مضمونها، ووجه الحاجة إليها ظاهرٌ، وذلك أنّ مساق الدليل كما قلنا إن الجوهر طرأتْ عليه الحركة بعدما لم تكن. فللقائل أن يقول: هي قديمة، فيُقابل بأن القديم لا يعدم، والعدم عليه عند طروء الضّدّ جائز، فاستحال أن تكون قديمة. فيقول لا نسلم أنها حادثة بعد أن لم تكن، بل لعلّها انتقلت من جوهر إلى جوهر، أو لعلّها ظهرت في الجوهر بعد أن كانت كامنة فيه، فصارت موجودة فيه/ بالفعل بعد أن كانت بالقوّة. وأما استحالة قيام الأعراض بأنفسها فينبني عليه أن الجواهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحادث، بل هو مقارن له فهو حادث مثله. وهو معنى قول الإمام: وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما الحركة فحدوثها محسوس، والأجسام الساكنة المتحركة بالقوّة في حكم المتحرّكة بالفعل، لأنّ الجائز إذا لم يلزم من فرض وقوعه محال قُدِّرَ واقعا. وليس المفهوم من الحركة عين الجوهر، وإلّا لزم من نفيها نفيُه، وهو محال.

١٣٢ أ

* **قال الإمام** في أثناء كلامه: وقد دلّ طروؤها على حدوثها، وانتفاء

السكون بطروئها يقضي بحدث السكون، إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه.

قلت: لأجل نظم الدليل. هذا النّظم احتاج الإمام إلى إثبات تلك القواعد الأربعة. فإن المستدل إذا قال طرأت الحركة، فللقائل كما ذكرناه أن يقول: لا نسلّم أنها طرأت، بل لعلّها انتقلت أو ظهرت بعد أن كمنت. فإذا قال: إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه، فله أن يقول لا نسلّم أن الثابت القدم يستحيل عليه العدم.

❁ **قال**: فإن قيل تنكرون على من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر إلى آخر الفصل.

○ **قلت**: تشاغل الإمام في هذا الفصل بإبطال الكمون، وعندي أنه لا حاجة إليه في تقرير هذا المقصد الذي أراده، وذلك أنه بتقدير صحة القول بالكمون، ثم الظهور يحصل المقصود من حدث الأعراض من حيث أن الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة أو ظهورها فيه، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث. إلّا أنه تكلّم عن الكمون، فنتبع مساقه.

واعلم أن الكمون له تفسيران، تفسير لغوي وتفسير اصطلاحي. فهو في اللغة عبارة عن الاستتار، ومنه الكمون في مواضع الحرب ونحوها. هذا مخصوص بالأجسام. وقد يتصور في بعض الأعراض كالألوان. إذ المقصود من الاستتار إنما هو خفاء المستتر لحائل منع من إرسال البصر عليه، فهذا قد يعقل في الألوان وغيرها من الأعراض.

قال أبو العزّ المقترح: الكمون يطلق في الأجساد على الاستتار. وهذا غير معقول في العرض. وهذا عندي فيه نظر، تحقيقه ما ذكرناه. ويطلق ويضاف إلى الأعراض، وهو المراد في هذا المقام، وهو عندهم عبارة عن

وجود الحركة غير مقتضية حكما.

وقد أبطل الإمام ادّعاء الكمون والظهور بأربعة أدلة:

الأول أنه لو صحّ القول بالكمون للزم اجتماع الضدين وهو محال.

الثاني أن الصفة توجب حكمها عقلا، فلو فرضناه موجودة غير مقتضية حكمها، للزم انقلاب الحقائق. والقول بالكمون يؤدي إلى وجودها غير مقتضية حكمها، فكان محالا، وهذا لا يتوجه على التحقيق حجّة، لأن من مذهبهم جواز ذلك، فهي مصادرة على المطلوب.

الدليل الثالث على إبطال الكمون والظهور قالوا: لو صحّ القول بالكمون والظهور/ للزم التسلسل وهو محال، وما لزم عنه المحال فهو محال. ١٣٢ ب

بيان التسلسل أنّا لو قدّرنا القول بكمون الحركة والسكون لكان كمونهما، إما أن يكون واجبا أو جائزا أو مستحيلا. والأول مستحيل، وإلا لما تبدّل. والثاني يلزم منه أن يكون كل واحد من الكمون والظهور، يقتضي مرجحا، ضرورة جوازه. ثمّ ذلك المرجح للكمون والظهور لا بدّ أن يكون كامنا أو ظاهرا، والكلام في كمونه وظهوره أيضا كالكلام في الأول، ويلزم افتقار كمونه وظهوره إلى مرجّح.

والكلام في الثالث وما بعده كالكلام فيما قبله. وكل ما تسلسل لم يتحصل. وقد أبطل الشيخ أبو العزّ المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الدليل الثالث على إبطال قاعدة الكمون والظهور. وقال: لأنّ عدم اقتضائهما حكمهما أمر سلبي، والسلب لا يعلل. وعندي أن هذا فيه نظر، لأنّ قولنا ظهرت الحركة في الجوهر حكم جائز بالدليل الذي قلناه، فيفتقر إلى علّة مخصصة له، وكذلك قولنا كمنت الحركة. وعدم الاقتضاء من لوازم الكمون لا نفس الكمون، والمفتقر إلى



المرجّح نفس الظهور والكمون، وهما وجوديّان. والله أعلم.

وقد اكتفى الحذّاق من المتأخرين بهذه الدلالة، مع تقدير صحة الكمون والظهور، لأنهما حادثان ولم يجلّ الجوهر عنهما. ومن المعلوم أن كل ما كان ممكنا لذاته افتقر إلى مرجح.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فإن قيل ما الدليل على استحالة عدم القديم إلى آخر الفصل. وهذه القاعدة واضحة، وذلك أن الاتفاق حاصل على أنّ القدم والعدم متناقضان، ولذلك لم يقل به أحد من الطوائف. وقد كان للإمام أن يستدل على حدوث الأعراض بالبراهين الدالة على استحالة وجود أكثر من قديم واحد. وتقرير هذه القاعدة على طريقة الإمام، أنّ القديم لو جاز عليه العدم، لكان عدمه إما أن يكون واجبا، وإما جائزا، وإما مستحيلا. فإن كان واجبا لذاته استحال أن يوجد وقد وجد. هذا خلف. وإن كان مستحيلا، فهو المقصود، وإن كان جائزا افتقر إلى سبب من حيث أنه طارئ، لا من حيث أنه موجود.

فذلك السبب إمّا فاعل يعدم بالقدرة، أو ضدّ، أو انقطاع شرط من شرائط الوجود. والأول باطل، لأنّ الفاعل المختار لا يفعل العدم. والثاني باطل للتساوي، بل الثابت أولى أن يمنع من طروء الضدّ المتجرّد. ثم الضدّان فرض قديما، لزم ألّا يكون موجودا في القدم، وقد كان موجودا. هذا خلف. وإن فرض حادثا، اندفع وجوده بمضادة القديم. والثالث باطل، لأن ذلك الشرط إن كان حادثا فهو محال، لما أن الحادث لا يكون شرطا للقديم، لأن من ضرورة كونه مشروطا بشرط حادث، أن يكون وجوده حادثا، ضرورة أنّ المشروط بعد الشرط، وقد فرضناه قديما. هذا خلف. وإن كان الشرط قديما، كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم مشروطه/ ويلزم التسلسل. ١٣٣ أ

وهذا تلخيص دليل الإمام، واتّبعه في هذا المساق الغزالي، وجمع من العلماء، وهو دليل ضعيف لأنّه أدار المذاهب في التقاسيم، لأنّ النّاس في عدم الجواهر والأعراض على ثلاثة مذاهب:

فمنهم من قال تعدم بالفاعل، ومنهم من قال تعدم بالضدّ، ومنهم من قال تعدم لفقدان شرط، كذا نقل الشيخ أبو العزّ المقترح، ولم ينسب الأقوال إلى قائليها. وقد نقل الإمام في الشامل عن القاضي أبي بكر رَحِمَهُ اللَّهُ في أحد قوليه وأبي الحسن الخيّاط من فقهاء المعتزلة، ومحمود الخوارزمي من متأخريهم، أنّ الجواهر إنّما تعدم بإعدام الله إيّاها. وذهب البصريون من المعتزلة إلى إثبات الفناء، وأنّه معنى يخلقه الله سبحانه لا في محلّ، وهو عندهم مضادّ للأجسام كمضادّة الحركة والسكون، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار من تلامذته. وذهب ابن الراوندي، والجاحظ، إلى أنّ ما وجد من الأجسام واجب الوجود، يستحيل عليه العدم. والذي عليه الجمهور أنه جائز العدم، لأنّ ماهيته كانت قبل الوجود موصوفة بذلك لذاتها.

والذي تلخّص من مذهب الأشعرية أنّ الأعراض تعدم بأنفسها، وما بالذات لا يرتفع، وأنها لا يتصور عليها البقاء. وأما الجواهر فانعدامها بقطع الأعراض عنها. فإذا لم يخلق الله فيها الحركة والسكون أو غير ذلك من الأعراض انقطع شرط الوجود، فانقطع الوجود. وجملة الأقوال التي للمتكلمين في بقاء الجوهر في الزمان الثاني وما بعده أربعة: فقالت طائفة إنّما بقي لأنّ الفاعل المختار ما أعدمه. وهو قول طائفة، منهم القاضي وغيره.

وقال أبو علي[1] وأبو هاشم: إنما بقي لأنّ له ضدّا، فمتى وجد، لزم من

---

(١) الجبائي: أبو علي محمد بن عبد الوهاب، رأس المعتزلة في عصره، وأستاذ الأشعري وزوج أمه. (ت ٣٠٣هـ /٩١٦م). (الزركلي: الأعلام، ٦ /٢٥٦).

وجوده عدمه، فإذا لم يوجد ذلك الضدّ لزم بقاؤه.

وقالت طائفة إنّما بقي لأنّ الفاعل المختار يبقيه. وقالت الأشاعرة إنّما بقي لأنّ الأعراض قائمة به مقتضية لبقائه. واستدل أصحابنا على إبطال مذهب البصريين بوجهين:

الأوّل: أنّ الفناء إن كان هذا للجوهر، فليس أحد الضدين ينفي الآخر بأولى من العكس، فليس الفناء ينفي الجوهر، أولى من الجوهر ينفي طروء الفناء، فيلزم الترجيح بغير مرجح على مقتضى أصلهم وهو باطل.

الثاني: أنّ الفناء المحكوم عليه بأنّه ضدّ، إمّا أن يوجد بعد عدم الجوهر أو معه. فإن كان الأول فقد عدم الجوهر قبله، فلا معنى لطروئه، وإن كان الثاني لزم اجتماع الضدين وهو محال، ولأن طريان الضدّ الحادث مشروط بزوال الضد الباقي، فلو كان طريان الحادث مشروط بطروء الحادث لزم الدّور.

وقد سلك أصحابنا مسلك إثبات بقاء الأعراض بهذا الطريق أيضا، فقالوا: لو صحّ بقاء الأعراض لامتنع عدمها، لأنّ عدمها بعد البقاء إن كان واجبا فقد انقلب الشيء من الإمكان الذاتي/ إلى الامتناع الذاتي، وإن كان جائزا افتقر إلى سبب، وهو إمّا وجودي أو عدمي. أمّا الوجودي فهو إمّا طروء الضدّ، وهو محال، لأنّ طروء الضد على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل، فلو علّل ذلك العدم به لزم أيضا الدّور كما ذكرناه. وإمّا الفاعل وهو باطل، لأنّه إمّا أن يقال صدر عنه شيء أو لم يصدر. فإن صدر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي، فهذا إيجاد الإعدام، وإن لم يصدر فهو محال، لأن القادر لا بدّ له من أثر. وأمّا العدمي فهو انتفاء شرط وجوده. وإذا كان شرط وجوده الجوهر، وهو باق امتنع عليه العدم، فثبت أنه لو صحّ بقاؤه لامتنع عدمه، لكنه قد يعدم فيمتنع بقاؤه،

١٣٣ ب

وهكذا ساقه أبو عبد الله بن الخطيب.

واعترض رحمة الله عليه اعتراضات بينة، منها:

أنه لم لا يجوز عدمه بعد بقائه في زمن معيّن؟، لم قلتم عدمه لانتفاء شرطه باطل؟ وما المانع أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى؟، فعند انقطاعها يفنى الباقي. وهذا الدليل لم يزل شيوخنا من أهل هذه الصناعة يستطيلونه ويرون أنه مصادرة على المطلوب، لأن فيه إدارة المذاهب في التقسيم كما ذكرناه، وقد استدل بعض أصحابنا على استحالة عدم القديم بأنه لو صحّ عدمه لصحت إعادته، وإعادة عين القديم محال، لما يلزم من أن ترجع الذات القديمة حادثة، وذلك من انقلاب الحقائق.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل إذا كان الدليل على حدث الأعراض ينبني على عدم انتقالها، فما الدليل على منع انتقالها، إلى آخر هذا الفصل.

○ **قلت**: اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال على الأعراض، وقد ذكروا على ذاك أدلّة ضعيفة، ذكر الإمام منها دليلين:

الأول: أنّ الحركة حقيقتها الانتقال، فلو انتقلت هي لم ينتقل بها حال انتقالها جوهر، وذلك قلب لجنسها.

الثاني: أنه لو صحّ أن يحكم عليها بأنها منتقلة لاقتضت انتقالا، وذلك الانتقال حركة، فيجوز أيضا عليها الانتقال، ويلزم التسلسل، وقيام العرض بالعرض وهما محالان. واعلم أوّلا أنّ هذه القاعدة غير محتاج إليها، لأنه بتقدير انتقالها من جوهر إلى جوهر، فالجواهر لم تخل عن الحوادث. فثبت بذلك حدثها، سيّما أن جميع الفلاسفة الذين الكلام معهم في إثبات حدث العالم

موافقون على هذه القضية، وهي أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث. وممّا يدل على استحالة انتقال الحركة، أن معقول الانتقال إنّما هو الحصول في الحيّز بعد أن كان في آخر. وهذا إنّما يعقل في المتحيّز لا في الحال في المتحيّز. وقد تقرّر أن كون الأعراض في الأحياز ليس حكمها لذاتها بل بالتبعية للجواهر. وكلام الإمام فيه مسامحة، وإلّا فالدعوى عامة، وهي امتناع الانتقال على الأعراض بإطلاق، ودليله متقيّد ببعض الأكوان وهي الحركة فقط، وكان الواجب/ أن يكون الدليل متوجها على امتناع انتقال الأعراض مطلقا، إلا أن يقال اللازم في ذلك العرض واحد لازم لسائر الأعراض، ففيه نظر. ١٣٤ أ

❊ **قال الإمام:** وأما الأصل الثالث فهو تبيين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

○ **قلت:** هذه القاعدة عظم فيها الخلاف بين أهل النظر. فذهب المتكلمون من الأشعرية إلى أنّ الجواهر لا تخلو عن الأعراض، وجوّزت الملحدة خلوّ الجواهر عن جميع الأعراض، والصالحي قائل به، وطائفة معه، وهم فئة من أوائل المعتزلة. وذهب بعض الدهرية إلى أنّ الجواهر القديمة كانت خالية عن جميع الأعراض على اختلاف أنواعها. فاشتمل هذا المذهب على رأيين فاسدين: الأول قدم الجواهر، وها نحن في إبطاله. الثاني جواز التعري عن الأعراض، واختلفت مذاهب المعتزلة والفلاسفة في ذلك.

أما الفلاسفة، فمنهم من جوّز خلوّ الهيولى عن صورة التحيّز. وذهبت طائفة منهم إلى امتناع الخلّو عن صورة التحيّز. وذهب ابن سينا إلى أنّ الجسم مركب من الهيولى والصورة، ويستحيل عليه الخلوّ من الأعراض. والجوهر عندهم هو الموجود لا في موضوع. وحكى الإمام عن الملحدة أنّ الجواهر في

اصطلاحاتهم تسمّى بالهيولى والمادة، والأعراض تسمّى الصور.

وأمّا المعتزلة فقد اختلفت أيضا في جواز التعري وامتناعه، فمنع البصريّون منهم الخلوّ عن الأكوان، وجوّزوا الخلوّ عمّا عداها. وقال البغداديون يجوز الخلوّ عن الأكوان على اختلاف مذهب البصريين. فكل طائفة من المعتزلة تردّ على الأخرى.

وتمسّك القائلون بجواز الخلوّ عن الأكوان ونحوها، بأنّ الماء جسم لا لون له، وكذلك الحجر لا طعم له، وكذلك الهواء لا لون له.

وقد اختلف أصحابنا في لون الهواء، فمنهم من قال لونه لون الظلمة إذا جنّ الليل. وكذلك اختلفوا في لون الفلك. فقال بعضهم لا لون له، وادّعى بعضهم أنّ له لونا. وزعمت طائفة من الحكماء أن الماء لا لون له إلا بالعرض. وحكى الإمام أن كلّ مخالف لنا موافق على امتناع خلوّ الأعراض بعد قبول الجواهر لها، لأنّ الضدّ عندهم يعدم بالضدّ، فإذا اتصف جوهر بعرض فهو باق إلى أن يعدمه الضدّ الطارئ على الجوهر، فعند طروئه يقوم العرض الطارئ بالجوهر، فينعدم العرض الأول. وفي كلام الإمام مسامحة، حيث قال: إنّ الذي صار إليه أهل الحق أنّ الجواهر لا تخلو عن كلّ جنس من الأعراض. والمسامحة فيه من وجهين، الأول:

أنه إمّا أن يريد الأعراض متعاقبة أو مجتمعة، وكلاهما باطل، إذ ليست الجواهر في قبول الأعراض على وجه واحد. ولفظ الإمام يقتضي قبولها للجميع، وذلك ممّا لا يقول به أحد.

المسامحة الثانية في قوله: وعن جميع أضداده. واللفظ الأول يشمل جميع الأعراض بالإطلاق، فلا موقع للقسم الثاني. وانظر قوله: فإن قدّر عرض

لا ضدّ له، لم يخل الجوهر/ عن قبول واحد من جنسه، ويريد من جنس ١٣٤ ب الأشخاص، وإلّا فالجنس الحقيقي لا تشخّص له، ولا ينعقل قيامه بالجوهر، وإنما هو معقول ذهنيّ. وجعل هذا من الأمور المفروضة المقدّر وجودها. وانظر هل تجد عرضا لا ضدّ له. وقد طال بحثنا عن ذلك. وأثبت الإمام إنها لا تعرى عن الأكوان، لأن دلالته على أن الجواهر حادثة يستقل بذلك. وادعى البديهة على أن الجواهر لا تعقل غير متماسة ولا متباينة. وفي هذا تسامح من وجهين:

الأول: أن القضايا المختلف فيها بين العقلاء لا تدعى البديهة فيها.

المسامحة الثانية: في قوله: إنها لا تعقل متماسة. في هذا اللفظ مناقشة، لأنها في الذهن معقولة متميزة بحدّها وحقيقتها، وإن لم تكن مجتمعة ولا مفترقة، لأن الاجتماع والافتراق من لوازم الوجود الخارجي. فلو قال لا توجد خارج الذهن إلا متماسة أو متباينة لكان أسلم. وبهذا الدليل بعينه استدل الشيخ أبو الحسن الأشعري على إبطال القول بقدم الجواهر. فقال: لو قدّرنا وجود الجواهر أزلا لم يخل إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة مفترقة، أو بعضها مجتمعة وبعضها مفترقة. وعلى الجملة فلا تخلو عن اجتماع وافتراق. وعلى كل تقدير، فالمقصود حاصل، وفرضها لا مجتمعة ولا مفترقة باطل بالضرورة.

فلو فرضناها أزلية لم تعر عن الأكوان كما أنها فيما لا يزال كذلك. ومن ضرورة وصفها بالاجتماع أن تكون قبله مفترقة. وكذلك الافتراق.

وزعم بعض أهل النظر أنّ اللازم في الأكوان لازم في جميع الأعراض، وهو غير مسلّم. والذي يقتضيه التحقيق أنّ الكلام في هذه المسألة إمّا في جواز العروّ أو في وقوعه في الخارج. فإن كان الأول فالمسألة في حدّ الاحتمال، إذ

لم يقع قاطع على وجوب الاتصاف ذهنا، بل تبيّن أن المعقول من الجوهر متميّز بحدّه وحقيقته، وإن لم يقم به عرض البتّة. والجوهر في ذاته غير متوقف تصوّره العقلي على العرض، وكذلك العرض، وإنما يتلازما في الوجود الخارجي، ولم يقم أيضا قاطع على وجوب هذه الملازمة بين كل أشخاص الجواهر والأعراض الموجودة في الخارج، وإنما اقتضاه الاستقراء فيما شاهدناه منها. والحكم على ما نشاهده قياس فيه معرضة للغلط، لأن لخصوصية الجواهر اعتبارا في الفرق، فأقلّ منها ما يقوم بنفسه لا يقوم له عرض البتّة، ويكون مستغنيا عن العرض بكل حال، وليس إلى القطع باستحالة ذلك عقلا من سبيل. وأمّا إن كان الكلام في الوجود الخارجي، فالظاهر أنها غير عارية عن الأعراض، ويجب البحث في التأليف والتحيّز والقيام بالنفس، هل هي أوصاف زائدة على معقولية الجوهر والجسم أو هي/ عين ذاته؟ فبتحقيق ذلك يتبيّن المقصود من المسألة. ومن المعلوم بالدليل والبرهان أنّ الجواهر والأجسام متماثلة بحسب الحقيقة، بدليل أنّ معقول الجسم إنّما هو الحاصل في الحيّز، وهي متساوية في ذلك، وفي قبول الأعراض، وبتقدير استوائها في قبول الأعراض يلتبس بعضها ببعض، ولولا تماثلها لما كان ذلك، وكذلك العرض باعتبار حقيقته شيء واحد. فالجائز على جوهر واحد وعرض واحد، جائز على جميع الجواهر والأعراض، واحتمال الاختلاف لا يرفع حكمه العقل المتقرّر.

١٣٥ أ

ومن المعلوم أيضا أنّ القطع بتساوي الجواهر والأجسام في أنّها توجد في الخارج إلّا موصوفة بالأعراض، لا يصحّ إلّا لمن تصفحّ جميع الأجسام وشاهد حقائق، فالكلّ واحد منها، وذلك لا يحيط به العلم المحدث. وقد ظهر الاختلاف فيما تشخصّ من الجواهر والأجسام الفلكية والأرضية بحسب التهيء والاستعداد للمقبولات. وشاهدنا اختلاف الأجسام عند ملاقاة النار، وأنّ منها

ما يتأثر بذلك، ومنها ما لا يتأثر، وذلك راجع لأحد أمرين: إما لخواصّ، طبعها الله سبحانه في تلك الجواهر والأجسام من شأنها أبدا كذلك. وإما لموانع مختلفة مخلوقة في الحال. ومع تبيّن هذه الفروق بغير أن يحكم على جميع الأجسام بأنها لا تعرى عن الأكوان استشهادا بما رأيناه وشاهدناه منها. واحتجّ الإمام وغيره بقياس الألوان على الأكوان في مقابلة طائفة من المعتزلة، وبعكسه في مقابلة الطائفة الأخرى، وقد قدّم في البرهان في هذه القاعدة القياسية، وهي أن اقتباس هذا الحكم موازي القياس باطل، إذ لا قياس في العقل. فإن قام الدليل على استحالة عروّه عن الألوان فلا حاجة إلى القياس، وإن لم يقم، كان القياس باطلا، لأنه على خلاف الدليل. وبهذا الوجه أبطل هنالك قاعدة المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد.

واحتجّ أيضا بقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده، وهذا لأن استحالة التعري بعد القبول إمّا أن يكون لنفس الجوهر أو لأمر زائد. فإن كان الأول لزم التساوي، لأن ذات الجوهر متحدة قبل الاتصاف وبعده، وإن كان لأمر زائد، فإما أن يكون قائما بالجوهر أو لا. فإن لم يكن قائما به، لم يوجب له حكما، وإن كان قائما به، والكلام في قبول الجوهر لذلك المعنى وجواز تعرّيه منه كالكلام في الأصل، ويلزم التسلسل. وهذا الدليل يتوجه على كل مخالف لأهل السنّة من فرقتي المعتزلة وغيرهم.

وتمسّك من جوّز العروّ بأنهما موجودان، فلا يوجب أحدهما الثاني كما لا يوجب أحد العرضين الآخر، وأحد الجوهرين الآخر. وهذه الشبهة أوردها البصريون، انتقضت عليهم بالأكوان. وإن أوردها البغداديون/ بطلت بالألوان. ١٣٥ ب
وإن أوردها الصالحي، فالردّ عليه من وجوه:



الأول أنّ ما قاله يلزمه بعينه في العرض، ويلزمه تجويز وجود عرض دون جوهر. والثاني النقض عليه بالحياة والعلم، فهلّا جوّز وجود العلم دون الحياة؟.

وكذلك يردّ عليه النقض بكل متلازمين عقلا، وبالضرورة يعلم أن من قامت به الآلام، وانتفت عنه الآفات يعلم ما قام به من الألم واللذة، فتلازم العلم بالشيء مع وجود ذلك الشيء، فما المانع من كون الجوهر والعرض كذلك؟، وقد قدمنا المناقشة في قول المتكلمين أن العرض يفتقر إلى الجوهر، والجوهر غنيّ عن العرض.

وأمّا تمويه من موّه بأنّ الحجر لا طعم له، فباطل، لأنه إذ استحق، أدرك منه الطعم لا محالة.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فنقول كلّ عرض باق. إلى آخره.

○ **قلت**: ساقه مساق الإلزام لهم على مقتضى مذهبهم، لأنّ الضدّ إذا كان عندهم يعدم الضدّ، فالمانع عند انتفاء البياض بطروء ضدّه، ألّا يقوم الضدّ الطارئ على الجوهر بالجوهر، فعند ذلك لا يتقرّر الخلوّ عن الأعراض.

فقوله: ثمّ الضدّ إنما يطرأ في حال عدم المنتفى به، حكاية عن مقتضى مذهبهم. وقد قدّمنا أنه إذا طرأ، فإمّا أن يطرأ بعد الانتفاء، أو معه، فعلى التقدير الأول لا حاجة إلى الضدّ الثاني، ولا أثر له، وعلى التقدير الثاني يلزم اجتماع الضدين ولو في دقيقة واحدة، وهو محال.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ونقول أيضا الدالّ على استحالة قيام الحوادث بذات الله سبحانه إلى آخره.

○ **قلت**: ساق هذا مساق الإلزام لهم والاعتراض عليهم وهو غير لازم بالتحقيق، إلا بتقدير انحصار الدليل الدالّ على امتناع قبوله سبحانه للحوادث في هذا المسلك. ومقصود الإمام في إلزامهم ظاهر، لأنهم إذا جوّزوا عروّ الجواهر عن الأعراض مع قبولها لها، جاز قبول ذات الباري تعالى للحوادث وعروّه عن المقبولات، والفصل ظاهر.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأمّا الأصل الرابع فإنه يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، الفصل.

○ **قلت**: قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: من نفى الأوليّة عن الحوادث، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحادا، ثمّ يقدّر الفراغ منها وتحقق تصرمها، فقد جحد الضرورات، وخرج عن بدائه العقول، وذلك أن ما لا نهاية له، لا عدد يحصره، ولا مبلغ يضبطه، فيستحيل عقلا على الضرورة أن يمضي بتوالي الآحاد وتعاقبها. هذا نص كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وعليه اعتمد الإمام.

واعلم أنّ الدهرية قد اتفقوا على أنّ العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم يزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير نهاية، ومن أصل مذهبهم إثبات حوادث لا نهاية لها.

قال أيمّتنا وهذا الكلام/ متهافت في اللفظ، ثم هو باطل بعد. وبيان التهافت فيه أنّ الحادث هو ما له أوّل، فالجمع بين نفي الأوليّة والحدوث متناقض. وهذا فيه نظر، لأنّ مرادهم إنّما هو أنّ كل واحد منها مسبوق بعدم نفسه، ولا يقع الانتهاء إلى واحد هو أوّل، فتغاير العدد المتعلق، وعند ذلك فلا تناقض.

١٣٦ أ



وقد احتجّ أصحابنا على بطلان مذهبهم بوجوه:

الأول: إن الدورات لو كانت غير متناهية، للزم ألّا توجد دورة اليوم إلّا بعد انقضاء ما قبلها من الدورات الغير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال، فوجود دورة اليوم محال.

الثاني: إن دورات الفلك إن فرضناها غير متناهية، إما أن تكون شفعا أو وترا، أو لا شفعا ولا وترا، والأقسام كلها باطلة، فتعيّن أنها متناهية. وإنما قلنا إنها ليست شفعا، لأن كل شفع يجوز أن يصير وترا بواحد، فكيف أعوز ما لا يتناهى واحد. وكذلك الحكم إن فرضناها وترا، ومحال أن تعرى عنهما أو تتّصف بهما لاستحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

الثالث: أنّا نعقل في هذه الدورات الأقل والأكثر، والدليل أنّا نعلم بالضرورة أن دورة الفلك من زمان الطوفان إلى الآن أقل من دورته من زمان آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى الآن، وذلك يدلّ على تناهي الدورات.

وقد ثبت في علم الهيئة أن زحل يدور في كلّ ثلاثين سنة دورة واحدة، والشمس تدور في كل سنة دورة واحدة، فدورات الشمس أكثر من دورات زحل، وذلك لا يعقل إلا في المتناهي.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل مقام أهل الجنان فيها مؤبّد سرمد.

○ **قلت:** هذا السؤال أورده على مقتضى مذهبهم، فإنهم قالوا إذا جاز وجود حوادث لا آخر لها، فليجز وجود حوادث لا أوّل لها. وهذا نوع من الإلزام على مقتضى المذهب، وقد وقع الإجماع من أكثر طوائف العقلاء على أنّ النعيم والعذاب الموعودين لا انقضاء لهما، سواء كانا معنويّين أو حسّيين.



وأجمع المسلمون على أنهما حسّيان دائمان. وذكر أصحاب المقالات أنّ من النّاس من زعم أن العذاب والثواب ينقطع.

وقال أبو الهذيل[1]، فإن ذلك ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذّة لأهل الجنّة، والألم لأهل النّار، وقد حكى ذلك القاضي أبو بكر وغيره من علماء الأمّة.

واحتجّ من ذهب إلى الانقطاع بحجّتين، عقليّة وشرعيّة.

أمّا العقليّة، فقال: لا يخلو إمّا أن يعلم تعالى عدد أنفاسهم أو لا يعلم، فإن لم يعلم كميّة العدد، فهو تجهيل للباري سبحانه، وهو منزّه عنه. وإن علم كميّة العدد، كان العدد متناهيا.

وأمّا الشرعيّة فقد تمسّكوا بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[2] الآية.

وادّعى بعض أهل المقالات أنّ العذاب فقط ينقضي، ومنهم من رأى أنّ الوعيدات كلّها إنّما جاءت على معنى التخويف. وأما فعل الإيلام فلا يقع من الحكيم بحال وقد/ احتجّ من زعم أن عذاب الكفار ينقضي بقوله ﷺ: ١٣٦ ب "**ليأتينّ على جهنّم زمان تصفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد حتى ينبت فيها الجرجير**"[3].

والمراد منها عندنا ذلّة العصاة، أو يكون المعنى أنهم أميتوا وأفنوا فيها.

---

(١) أبو الهذيل العلّاف: من كبار أئمة المعتزلة. يقال إنّه أوّل من صنّف في الأصول الخمسة. (ت ٢٣٥ هـ ـ /٨٥٠م).

(٢) هود: ١٠٨.

(٣) لم نقف على هذا الحديث.



وقد نقل هذا القول عن ابن مسعود وغيره من السلف.

وحكى بعض علمائنا الإجماع على أن ذلك دائم، لا انقضاء له. وقد ذكرنا أسرار الآية والخبر في موضعه، وكشفنا عن حقيقة الأمر في ذلك.

والذي يجب الآن الاعتماد عليه، وهو ما استقرّ عليه جمهور السلف من أن الموعود به منتجز واقع حقيقة، دائم لا انقضاء له. هذا ظاهر ما نطقت به الأدلة وجاءت به القواطع، ومن خالف ذلك فقد ابتدع، وقد ادّعى الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ الفرق بين إثبات حوادث لا آخر لها، وبين إثبات حوادث لا أوّل لها. وزعم أن إثبات حوادث لا أوّل لها يلزم منه انقضاء المتناهي وهو محال.

وأمّا حوادث لا آخر لها، فكل حادث منها إذا وقع، فقد تناهى، والواقع بعده من أنواع النعيم أمثال متجردة.

قال الله العظيم: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾[1]. وانظر المعنى في المتشابه، هل هو في الخلقة واللون دون الطعم، وهو أدقّ وأبلغ؟ أو هو تشابه في الطعم؟. والصحيح الأول.

وذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري أنّ التناهي على ثلاثة أقسام: تناهي الحدود، وتناهي الوجود، وتناهي الأعداد. فتناهي الحدود ما أحاطت به الجهات الستّ، وتناهي الوجود ينقسم ثلاثة أقسام، فموجود لا أوّل له ولا آخر، وهو الباري وصفاته. وموجود له آخر وأوّل، وهو عالم الدنيا. وموجود له أوّل وليس له آخر كنعيم أهل الجنّة وعذاب أهل النار.

---

(١) البقرة: ٢٥.

وأما تناهي العدد فما يمكن فيه الزيادة والنقصان، فالجنة ومن فيها من أهلها، وما فيها من نعيمهم متناه من جهة الحدود والابتداء لا من جهة الانقضاء.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري طريقا واضحا في ذلك سنذكرها في الباب بعد إن شاء الله.

* * *

[الباب الرابع]

القول في إثبات الصانع

○ **قلت**: لما ثبت حدث العالم بنحو ما قرّره الإمام، وعلم ضرورة أنّ الحادث مفتقر إلى محدث، تكلّم في هذا الباب على إثبات الصانع المدلول عليه بشواهد الصنعة. وقد ذكرنا اختلاف مذاهب المتكلمين في العلم بوجود الصانع، هل هو ضروريّ أو نظري. والصحيح أنه من جليّ النظريات المداني للضروريات، وقد تقرّر فيما تقدّم، أنّ العالم إمّا جواهر وإما أعراض. ويقع الاستدلال بكل واحد منهما على وجود الصانع، إمّا بإمكانه أو بحدوثه، وقد تقدّم[1].

(١) ذكر الإيجي أن للقوم في إثبات الصانع مسالك خمسة، وهي:
- المسلك الأول للمتكلمين: وهو الاستدلال بحدوث العالم على وجود الصانع أو ما يسمى برهان الحدوث الذي يعتمد على حدوث الكون وما فيه.
- المسلك الثاني للحكماء: وهو برهان الإمكان
- المسلك الثالث: لبعض المتأخرين، ويقصد به صاحب "التلويحات" السهروردي المقتول: ويعتمد هذا البرهان على مبدأ العلية أي أن لكل حادثة سببا، ومن السخف أن نصدق بحدوث شيء لوحده ومن دون علة دعت إلى حدوثه.
- المسلك الرابع: وهو رأي العضد الذي استخلصه من بقية البراهين وهو قريب من مسلك الفلاسفة الذين يثبتون وجود الله بتقسيم الأشياء إلى واجب وممكن وممتنع.
- المسلك الخامس: وهو تقريبا نفس البرهان الذي قدمه في المسلك الرابع. (الإيجي: المواقف، ص٢٦٦). هذه المسالك التي ذكرها العضد متقاربة البراهين وقد علل ذلك التطويل بأنه تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق.

وطريقه أن يقال: العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر، فالعالم له إذا مؤثر.

فالاستدلال على الطريقتين تامّ بإقامة البرهان على مقدّماته.

أمّا المقدّمة الأولى، وهو قولنا: العالم محدث، فنصححها بما مرّ.

/وأمّا الثانية فبيّنة بنفسها. وقد سلك الشيخ أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ إثبات هذا المقصود بحدوث الأعراض، كانقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما إلى غير ذلك ممّا تشهد البديهة بأنه مفتقر إلى مؤثر. وكذلك نعلم بالضرورة أنّ الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات جائز. والجائز مفتقر إلى المؤثر. ١٣٧ أ

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في اللّمع[1]: "إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أنّ: للعالم صانعا صنعه، ومدبّرا دبّره؟ قيل له: الدليل على ذلك أنّ الإنسان الذي هو في غاية من الكمال كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنّا نراه في أكمل أحواله عند تمام قدرته وكمال عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة. فدلّ ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوّته كان أضعف وأعجز، لأن ما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان أعجز. وما قدر عليه في حال النقص فهو في حال الكمال أقدر. ورأيناه طفلا ثمّ شابا ثم شيخا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأن الإنسان لو أجهد نفسه على أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم، ويردّها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك. فدلّ على أن له منقلا نقله ومدبّرا دبّره.

---

(١) كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري. وأمّا كتاب لمع الأدلّة فهو للجويني.

ومّما يبيّن ذلك أن القطن لا يجوز أن ينقلب غزلا مفتولا، ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج. ومن اتخذ قطنا ثمّ انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثمّ ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول خارجا، وفي تيه الجهل والجا. هذا تمام كلامه[١].

وضرب له في بعض كلامه مثالا آخر فقال: من رأى بناء رفيعا، وقصرا مشيدا علم بالضرورة افتقاره إلى صانع، ومن يجوّز حدوثه من غير صانع، فقد خرج عن حكم العقل.

ولمّا كان هذا المعنى ممّا تشهد به البدائه، نبّه تعالى عليه في كتابه العزيز، وألهم العقول للنظر في عجائب المصنوعات وشواهد الحكم في المخلوقات، ليستدّل به على الصّانع العليم المدبّر الحكيم[٢].

---

(١) هذا كلام أبي الحسن الأشعري، وقد أسنده المصنّف إلى الجويني، وهذا سهو منه. (راجع الأشعري: اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، ط ١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٧، ص ٨٢).

(٢) إنّ الأدلة التي أقيمت لإثبات وجود الله تعالى كثيرة، ولها أساليب متنوعة، وبشكل عام يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات:

* **الفئة الأولى**: هي الأدلة التي تقام عن طريق مشاهدة الآثار والآيات الإلّهية في العالم مثل دليل النظام والعناية الذي يطرح عن طريق الانسجام والترابط والتناسب بين الظواهر الموجودة، فيكتشف الهدف والتدبير الحكيم، فيتم إثبات المنظم الحكيم والمدبر للعالم. ومع أن هذه الأدلة واضحة ومريحة، ولكنها لا تقتلع جميع الشبهات والوساوس، وهي في الواقع تنهض بدور إيقاظ الفطرة وتحويل المعرفة الفطرية إلى مجال الوعي.

* **الفئة الثانية**: هي الأدلة التي تثبت وجود الخالق غير المحتاج عن طريق احتياج العالم، مثل: برهان الحدوث الذي يثبت الاحتياج الذاتي للظواهر عن طريق كونها مسبوقة بالعدم، ثم يستعان بإبطال الدور والتسلسل لإثبات الخالق غير المحتاج، أو برهان الحركة الذي يثبت وجود الله بعنوان أنه الموجود الأول للحركة في العالم عن طريق احتياج الحركة=

ولم ينكر الصانع من طوائف الخلق أحد إلّا حثالة لا يعبأ بهم من المعطّلة وبعض الباطنية[1]. وإنّما اختلف الناس في صفات الصانع، وأمّا وجوده فلا يمكن عاقل التشكك فيه.

وقد ذهب المجوس وقوم من الطبائعيين إلى أنّ للعالم صانعين، أحدهما إله قديم، والثاني شيطان، حدث عن فكرة سيئة كانت للإله الكامل. والإله فاعل الخير، والشيطان فاعل الشرّ.

وأمّا الفلاسفة فجوّزوا صدور موجود عن موجود ينتهي بالآخرة إلى واجب الوجود.

واختلفوا هل يجوز أن يصدر عن واجب الوجود الذي هو واحد أكثر من واحد، أو لا؟.

= إلى المحرك، واستحالة تسلسل المحركين إلى ما لا نهاية، أو الأدلة التي تعتمد على كون النفوس والصور الجوهرية إبداعية، ولا يمكن أن تصدر من الفاعل الطبيعي والمادي، فيثبت وجود العلة المانحة للوجود وغير المحتاجة. وهذه الأدلة تحتاج بشكل أو بآخر إلى مقدمات حسية وتجريبية.

* **الفئة الثالثة**: هي الأدلة الفلسفية الخالصة التي تتكون من مقدمات عقلية محض. ويمكن القول إنّ لهذه الطائفة ميزات خاصة: **أولا**: أنها ليست بحاجة إلى المقدمات الحسية والتجريبية. **ثانيا**: إن الشبهات والوساوس التي تكتنف سائر الأدلة لا ترتفع إليها وبعبارة أخرى فهي تتمتع بقيمة منطقية أعظم. **ثالثا**: إنّ مقدمات هذه البراهين نحتاج إليها ـ بشكل يقل أو يكثر ـ في سائر الاستدلالات أيضا. فمثلا عندما يتم إثبات المنظم والمدبر الحكيم أو المحدث أو المحرك الأول فإنه لا بد من الاستعانة بمقدمات قد أستفيد منها في براهين الفئة الثالثة لإثبات عدم احتياجه الذاتي وكونه واجب الوجود.

(١) الباطنية: ترجع إلى حمدان قرمط وعبد الله بن ميمون القدّاح. ظهرت أيام المأمون. (راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٦).



فقالت طائفة لا يصحّ أن يصدر عنه أكثر من واحد. وقالت طائفة بل يصحّ. واختلفوا في تعيين ما صدر عنه، فقيل العقل وقيل غير ذلك.

واختلفوا أيضا في الصادر عن المعلول الأوّل/ فقيل النفس، وقيل عقل آخر ونفس وفلك. ١٣٧ ب

وأما الثنويه وبعض المنجمين، فقالوا بالنور والظلمة. واختلفت مذاهب المجوس والفلاسفة في كيفية الإبداع في هذيان كثير، وجهل كبير، وضلال بيّن، نحمد الله سبحانه على أن نزّه عقائدنا عنه، وهدانا بفضله إلى سواء السبيل.

وجميع هذه الطوائف لم ينكروا الصانع في دعاويهم، بل أثبتوه على مقتضى دعاويهم وإن جهلوا في طريق الإثبات. ولقرب هذا المطلب واتفاق العقلاء عليه هان على أيمّة المتكلمين وقرب الأخذ فيه.

وقد تقرّر من مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري والقاضي وإمام الحرمين أنّ العلم بافتقار الممكن إلى المؤثر ضروري. وبه قال حذّاق المعتزلة كأبي الحسين البصري وأبي هاشم وولده وحذاق غيرهم.

فإذا صحّ أنّ القول بالمؤثر واجب، فذاك المؤثر إن كان حادثا افتقر إلى محدث آخر، ولزم التسلسل. وإن كان قديما فهو المقصود. ثم بتقدير أنه قديم، إمّا أن، يكون فاعلا بالاختيار والإيثار أو لا. فالأوّل هو المقصود. والثاني إمّا أن يمنعه مانع، وهو الطبيعة، أو لا يمنعه مانع. فإن كان الأوّل، فذلك المانع إمّا قديم أو محدث، والأوّل باطل لما صحّ أن يوجد الأثر بحال لما قرّرناه أنّ القديم يستحيل عليه العدم. وإن كان حادثا افتقر إلى محدث، وعاد الكلام فيه، وإن لم يمنعه مانع فهو علّة، فيلزم وجود المعلول عند وجوده. فيلزم أن يكونا

إمّا حادثين أو قديمين، وهو محال. فثبت أنه ليس فاعلا بالطبع ولا بالعلّة، فتعيّن أنه فاعل بالاختيار.

وقد تعرّض الغزالي في كتاب التهافت إلى ما لا يقدر على التخلّص من عهدته، فزعم أنه يلزم الفلاسفة تعجيزهم عن إثبات الصانع. ورأى أن قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإثبات الصانع متناقض بوضعه لا يحتاج إلى إبطال، لأن معنى كون الفعل محدثا أو مصنوعا، إخراجه من العدم إلى الوجود، والقدم يفضي بخلافه. فإذا كان كذلك، فالقديم الموجود لا يمكن إيجاده.

وكلام الفلاسفة في ذلك يحتاج إلى بسط وتقرير، فحينئذ يتعيّن لنا العلم بمقتضى صحة ما قاله الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على معنى الإلزام لهم. وقد استوفى المتأخرون ذلك.

وقد تعرّض الإمام بعد الردّ على الطبائعيين والمنجمين وغيرهم.

* **قال الإمام**: وإذا أحاط العاقل بحدث العالم إلى آخره.

○ **قلت**: وقد تقرّر أنّ لكلّ مطلوب موضوعا وغاية. وموضوع هذا العلم الدلائل والبراهين، والبحث عن أحوالها. وغايته هي هذه القواعد الأربعة:

الأولى: فيما يجب لله تعالى من الصفات، وهي صفات الكمال التي تليق بذاته.

والقاعدة الثانية: تشتمل على ذكر المستحيل عليه.

والثالثة: ذكر الجائزات من أحكامه وأفعاله، كخلق العالم وبعثة الرسل/ ١٣٨ أ وإعادة الأجسام وغير ذلك من أقسام الجائزات، وعند تصرّم هذه القواعد يتمّ علم الكلام.



[الباب الخامس]

القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اعلم أنّ صفاته تعالى منها نفسيّة، ومنها معنوية.

○ **قلت**: الكلام في الصفات من أعظم قواعد علم الكلام، وأجلّ قواعد أهل الإسلام. وبما أنها تشتمل على أسرار علم التوحيد، بسط علماؤنا الكلام فيها، وقصدوا بذلك التبيين والتمهيد.

وقسم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ الصفات إلى نفسية ومعنوية. وقد اعترض على الإمام في هذا الفصل من وجوه:

الأول: أنه أثبت في هذا الكتاب الحال، وهو صفة ليست بنفسية ولا معنوية.

الثاني: أنّه قسّم صفاته سبحانه وتعالى إلى نفسيّة ومعنويّة، والتقسيم صادق على الصفات القديمة والمحدثة، فالتخصيص لا معنى له. ثمّ لما عرّف صفة النفس عرّفها تعريفا يشمل القسمين.

الثالث: أنه أوجب على نفسه الكلام في صفاته النفسية. وجعل الوجود نفس الذات، ولم يذكر للباري سبحانه ما يصحّ أن يكون صفة نفسية، لأنه ردّ الوجود إلى أنه نفس الذات، كما ذكرناه، وذكر القدم وهو سلبي، وكذلك القيام بالنفس، ومخالفته للحوادث، واستحالة الجوهرية، والجسمية، والجهة، وقبول الحوادث، والوحدانية وهي عبارة عن نفي الكثرة على ما في ذلك من نظر.

الرابع: أنّه فسّر صفة النفس بأمر ثبوتيّ، ثم زعم أنّ من صفات نفس القديم مخالفته للحوادث. والمخالفة أمر سلبي، إلى غير ذلك من المسامحات التي نتتبّعها في أثناء كلامه.

وقد قسّم مثبتو الأحوال الصفات إلى أقسام ثلاثة: صفة نفسية ومعنوية وصفة معنى. وهذا اصطلاح محض يصحّ أن تسمى الصفات كلها نفسية باعتبار أنها منسوبة لنفس الموصوف، قائمة بذاته.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس[١].

قوله كل صفة إثبات يخرج منه الصفة العدمية، وهذا الكلام فيه تجوّز، لا معقولية الصفة تقتضي الوجود، والعدم المحض لا يسمّى صفة، كما أنّ المعدوم لا يصحّ أن يكون موصوفا حقيقة.

وقوله غير معلّلة[٢]، قيد يكفي عنه قوله ما بقيت النفس، وإنما قيّد به لمزيد البيان، وإلّا فقد خرجت الصفة المعنوية لقوله لازمة ما بقيت النفس، إذ المعنوية لا تلزم ما بقيت النفس، بل ما بقيت علّتها. على أنّ في لفظ البقاء على أصول أصحابنا من الأشاعرة مسامحة.

وأما الصفات المعنوية فهي لازمة للذات بلزوم علّتها. وأما الصفة التي أثبتها

---

(١) الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها، وهي صفة ثبوتية يدلّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. ويقال أيضا هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معلّلة بعلّة.

(٢) المراد بالتعليل التلازم، أي يلزم من قيام العلم بمحلّ أن يكون ذلك المحلّ عالما، وهكذا، وليس المراد بالتعليل التأثير، فإنّ اعتقاد ذلك كفر.

المثبتون للحال وسمّوها صفة المعنى، فهي العلّة الموجبة التي هي حالة للموصوف بها كان عالما، وبها كان قادرا، كالعلم والقدرة الموجبين العالمية والقادرية.

فالعالميّة والقادريّة عندهم صفات زائدة معلّلة، بمعنى قائم بالموصوف، هو العلم والقدرة فكأنها كالاعتبارات الذهنية/ التي سمّاها الأوائل كليّات، ١٣٨ ب وسنتكلّم عليها إن شاء الله حيث تكلّم في ذلك الإمام.

وذهب نفاة الأحوال إلى أنّ العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة لله تعالى.

○ **قلت**: لم يذكر في الباب ما يصلح أن يكون من الصفات النفسية، وليس فيما ذكره ما يصحّ عدّه منها إلّا الوجود[1]، وهو قد جعله نفس الذات، وردّ ما عدا الوجود إلى سلوب وإضافات. وقد ذكر في الباب قدمه تعالى، ووحدانيته، وقيامه بنفسه، ومخالفته للحوادث، وكلّها راجعة إلى سلب كما ذكرناه قبل.

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أنّ القيام بالنفس وجودي، وأنّ الوحدانيّة من صفات النفس، وليست سلبيّة ولا معنويّة. إذ لو كان واحدا بمعنى قائم به للزم أيضا أن يكون ذلك المعنى واحدا، والكلام في المعنى الثاني كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل. والصحيح ما نذكره في باب الوحدانية أنها صفة سلبية

---

(١) جعل الوجود صفة نفسيّة إنّما يصح عند من يثبت الأحوال، فيكون صفة زائدة على الذات غير موجودة في نفسها ولا معدومة. وعليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيّا، كلفظ العين ونحوها من المشتركات اللفظية، فعند من يقول إنّه صفة زائدة ليس هناك وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلّا حقائق مختلفة، يطلق على كلّ واحدة منها لفظ الوجود مشتركا لفظيّا. وأمّا عند من لم يثبت الأحوال فليس بصفة أصلا، وإنّما هو عين ذات الموجود. وعليه فهو مشترك اشتراكا معنويّا.

وهو مذهب الأشعري والقاضي والجبّائي، وغيرهم من علماء الأصول.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ونفتتحها بثبوت النظر في ثبوت وجوده. فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدّمتم على العلم بالصانع، فيم تنكرون على من يزعم أنّ الصانع عدم؟.

○ **قلت**: الدليل الذي نصبه في الباب الأول مستقلّ في إفادة هذا المقصود، وهو أنّ الصانع موجود ليس بطبيعة ولا علّة، بل هو فاعل بالاختيار كما سبق تقريره. وإنّما مقصوده في هذا الفصل الكلام على الوجود[1]، وأنّه

---

(١) عرّف المتكلمون الوجود بأنه الثابت العين، والعدم هو المنفي العين، وقال الفلاسفة: إن الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه والعدم الذي لا يمكن أن يخبر عنه. فالوجود أشهر من أن يحدّ بحدّ أو يرسم برسم، وهو يشمل كل شيء. ومعناه واحد في الواجب والممكن والجوهر والعرض، بدليل جعله مقسّما وقدرا مشتركا بين جميع الموجودات، «فتصور الوجود بديهي بالضرورة، والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقيق والشيئية، وبمثل الثابت العين، وما يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو القديم أو الحادث، تعريف بالأخفى مع صدقه على الموجود». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٩ وجه). وللوجود أنحاء شتّى: **وجود في الأذهان**، **ووجود في اللسان** أي العبارات، **ووجود في البنان** أي الكتابة، **ووجود في الأعيان** أي الخارج، وهو الوجود الحقيقي. ويمكن اختزالها في اثنين: الوجود الخارجي، والوجود الذهني، ولكل واحد من هذه الوجودات خواص وآثار لا تترتب على غيره.

وقد نفى جماعة الوجود الذهني، وقالوا لو كان للأشياء وجود في الذهن للزم أن تكون عقولنا مجتمعا للمتناقضات، فتجتمع فيها الحرارة والبرودة عند حصول النار والثلج في الذهن، والاستقامة والاعوجاج عند حصول الجسم المستقيم والمعوج، لأنّ وجود الشيء في المحلّ يوجب اتصافه به وحمله عليه.

يجيب التفتازاني بأن الموجود في الذهن ليس عين الثلج والنار ولا الجبال والكواكب، بل صور هذه وأشباحها، تماما كما في حال المرآة وعليه فلا يلزم اتصاف المحل بها على نحو الحقيقة. «فالوجود ينقسم إلى العيني والذهني حقيقة... والدليل على الذهني أنّا نتعقّل=

عين الذات لا وصف زائد عليها[1].

وقوله فيم تنكرون على من يزعم أن الصانع عدم؟، كلام لا يحتاج إليه بما أنّ العدم لا شيء، ولا يتعقل أن يكون هذا المعنى مانعا لتدافع معقوليهما.

وقد أطبق مثبتو الصانع على أنّه موجود ثابت، واجب الوجود، ولم يخالف في ذلك أحد إلا الباطنية، فإنّهم زعموا أنّه لا يوصف بالوجود ولا العدم، وهذا غير معقول. وقد استبان بالعقل أنّ صدور الأفعال من العدم المحض لا ينعقل. فدلّ على أنه موجود مع أنه لو كان عدما صرفا لما صحّ أن يكون موصوفا بالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات.

وقد استدلّ بعض أيمتنا على أنّه موصوف بالوجود، فإنّ العدم نقص، والوجود كمال، والإله لا يكون موصوفا بالنقص.

قال المتكلمون: وإذا دلّ صدور الفعل منه على أنه حيّ قادر عالم مريد، فإن يدلّ على أنه موجود أولى وأحرى. وكما استحال وجود البناء من غير بان أصلا، فكذلك يستحيل وجود الصنعة من غير صانع، وهذا لا يستمرّ على أصول المعتزلة، حيث جوّزوا وقوع الأفعال المتولّدة بعد موت الفاعل، وكذلك

= ما لا ثبوت له في الخارج، إذ نحكم على الممتنعات إيجابا، ونجد من المفهومات كلّيا، ومن القضايا حقيقيّة. فالتعقّل هو الحصول في الذهن... وهذا لا يقتضي الاتصاف، كالمؤمن يتصوّر الكفر، فلا يوجب اتصاف الذهن بالأعراض...». (التفتازاني: التهذيب، ورقة ٨ ظهر). ويوضّح التفتازاني هذه المسألة فيقول: «ومبنى الكلّ على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية، فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هويّة الحرارة لا صورتها، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما، والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية أو الجزئية». (التفتازاني: شرح المقاصد، ١ / ٣٥٠).

(١) هذا عند من لم يثبت الأحوال، فالوجود ليس بصفة أصلا، وإنّما هو عين ذات الموجود، وعليه فهو مشترك اشتراكا معنويّا.

أيضا يعسر موقع هذه المسألة عليهم من حيث أنهم أثبتوا المعدوم ذاتا وحقيقة، وأثبتوا له أخصّ صفات الوجود.

فقالت طائفة منهم كما حكيناه أنّ الجوهر في حال العدم جوهر وذات موافق/ لجنسه، مخالف لغير جنسه، وكذلك العلوم المعدومة أعراض متعلقة بالمعلوم[1].

١٣٩ أ

(١) هل هناك أمر غير الوجود يقال له شيء، أو أنّ الوجود والشيء يعبّران عن معنى واحد؟. وهل هناك واسطة بين الوجود والعدم؟. وهل المعدوم ثابت وشيء أم لا؟. يرى التفتازاني أنّ المعقول من الوجود والشيئيّة ليس إلّا الثبوت، ومن العدم إلّا النفي، فالمعدوم ليس بشيء ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الموجود. «إن الواقع إمّا موجود أو معدوم، ومعناهما ظاهر، لكن اختلفوا في أنه هل واسطة بينهما أم لا؟ وقال الجمهور: لا واسطة بينهما. وأثبتها إمام الحرمين أولا، والقاضي أبو بكر، وأبو هاشم وأتباعه. فقالوا: المفهوم إما موجود أو معدوم، أو لا موجود، أو لا معدوم. فإنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم، وإلا فإن استقل بالمكانية فموجود وإلا فحال. فعرّفوا الحال بأنها صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة. فالوجود مثلا إما موجود أو معدوم، أو لا موجود ولا معدوم. والأولان باطلان، فتعين الثالث. أما بطلان الأول فلأنه لا شبهة أن في زيد وجودا، فلو كان ذلك الوجود موجودا لكان له وجود زائد على ماهيته... وننقل الكلام إليه حتى يتسلسل، والتسلسل محال، ومستلزم المحال محال. وأما بطلان الثاني فلأنه يلزم أن يتصف الشيء بنقيضه، إذ المفروض أنّ الوجود موجود في زيد الوجود، فلو كان معدوما يلزم أن يكون الوجود معدوما، وهو محال لاستلزامه اجتماع النقيضين، فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم. فأجابهم بعض المحقّقين بقوله: والجواب الحق أنّ الوجود معدوم، قولك يجب أن يتصل الشيء بنقيضه. قلنا إنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو، بأن يقال مثلا: الوجود عدم، والوجود معدوم، وأيضا اتصافه بنقيضه اشتقاقا، فلا يمتنع بل واقع. فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم، فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم، فلا يعد في أن يصدق أيضا الوجود ذو لا وجود أي معدوم ذو لا وجود». (الفاروقي عمر الهاتفي: رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، ورقة، ٢ وجه و٢ ظهر). يذهب التفتازاني إلى القول بأنّ «الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٤ وجه.). فلا موجود إلا وهو ثابت، ولا ثابت=

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والوجه المرضي ألّا نعدّ الوجود من الصفات.

= إلا وهو موجود، وعليه فكل موجود فهو شيء، وبالعكس فالمعدوم ليس بشيء. فالعدم الذي هو المقابل الوجود يرادف النفي الذي هو المقابل للثبوت.

إنّ القائلين بالحال بعض المعتزلة، وأولهم "أبو هاشم"، أما جمهورهم فنفوا كون المعدوم ثابتا حيث «زعموا أنّ المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما» (التفتازاني: شرح المقاصد، ١ / ٣٥٣). ويذهب التفتازاني إلى أنّ لفظ الشيء والوجود مترادفان ومتساويان في الصدق، فكل ما يقال له شيء يقال له وجود، وما يقال له وجود يقال له شيء. «فالمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوق الثبوت، والعدم يرادف النفي. فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعلوم، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. فالمرجع إلى النقل، وتتبع موارد الاستعمال». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٩٧). وقال المعتزلة: إن لفظ الشيء يطلق على الموجود في الخارج، وعلى المعدوم من الخارج أيضا إذا أمكن وجوده بعد أن كان معدوما. أما إذا كان ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده في الخارج بحال كشريك الباري تعالى، فلا يقال له شيء، بل يقال له المنفي. (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٥ وجه. بتصرف). فالثابت عند المعتزلة يطلق على الموجود وعلى الشيء، وعلى المعدوم والممكن. والشيء يطلق على الموجود، وعلى المعدوم الممكن. والوجود يطلق على الموجود فقط، وبهذا يكون الشيء أعمّ من الوجود. ويرى التفتازاني أنّ هذا القول باطل مردود حيث يلزم منه أن يكون الله سبحانه غير موجد للكائنات، وعاجزا عن إيجادها. وإذا أجاب المعتزلة وقالوا: إنّ قدرة الله لم تتعلق بحقائق الكائنات ولكنه أعطاها صفة الوجود. يجيب التفتازاني إن الوجود صفة إعتبارية تنتزع من الشيء بعد وجوده، ولا يمكن إيجاد الوجود بل هو محال كإعدام العدم. ولنا أن نسأل عن هذا الوجود الذي يريد الله أن يعطيه للماهيات المتقررة منذ الأزل، هل هو شيء أو ليس بشيء؟ فإن كان شيئا فلا تتعلق به القدرة، لأنّ الشيء موجود منذ الأزل على منطقهم، وإن لم يكن شيئا فمعنى ذلك أن الله لم يفعل شيئا أبدا، ومن ثمّ فإنّ ماهية أيّ كائن إذا لم توجد فهي ليست بشيء في ذاتها ولا في أي صفة من صفاتها، وأنّ العدم كاسمه ليس بشيء من الأشياء، وأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأنّ الشيء والوجود والثابت ألفاظ مترادفة، كما أنّ المنفي والمعدوم يعبّران عن شيء واحد.

○ **قلت**: اختلف المتكلمون هل الوجود عين ذات الموجود أو صفة زائدة؟. ومذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، وأكثر المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة أنه ذات الموجود. والحكماء يرون أنّه مغاير للذات. ومن المتأخرين من فرّق بين الوجود القديم والوجود الحادث.

وقد توسّع الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما حمل على الأيّمة أنهم عدّوا الوجود من الصفات توسعا، لأنّ التوسّع في العقليّات لا سبيل إليه، ورأى أنّه عين الذات، والعلم به علم بالذات. وهو ردّ ضعيف.

وقد استدل أصحابنا على أنّه عين الذات، والعلم به علم بالذات بأدلة:

الأول: قالوا لو كان زائدا على الماهية، لكان قيام الوجود بالماهية، إمّا أن يتوقّف على وجود الماهية، وحينئذ يلزم كون الشيء مشروطا بنفسه والتسلسل، وهما محالان. وإن لم يتوقّف على وجود الماهية لزم على مقتضاه جواز قيام الوجود بالعدم وهو محال.

وتوسّع الإمام حيث ادّعى أن الوجود نفس الذات بغير برهان. وفرّق بينه وبين التحيّز، فرأى أنّ التحيّز صفة زائدة، والوجود بالعكس. والعكس إلى نظر العقل أقرب، لأنّ حقيقة الجوهر مهما عقلت لم تعقل إلّا متحيّزة، ولا يعقل رفع التحيّز عن الجوهر وتفكيكه منه في العقل البتّة، بل إذا ارتفع معقول التحيّزية ارتفع عقلا معقول الجوهريّة بخلاف الوجود، فإنّا نعقل الشيء باعتبار حقيقته، ثم نعلم وجوده بعد، وندرك تفرقة ضرورية بين قولنا السواد، وبين قولنا السواد موجود، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم[1].

(١) الوجود غنيّ عن التعريف، لأنّ علم الوجوديّ بديهيّ، ومطلق الوجود جزء من الوجوديّ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ، فأولى أن يكون بديهيّا. وأيضا الشيء لا يخلو=

فكلام الإمام في هذه المسألة بعيد عن التحقيق جدّا. وسنذكر بعد هذا، هل الوجود مقول على القديم والحادث بالتواطىء أو بالاشتراك؟، ونذكر أيضا اختلاف أهل النظر في التشكيك، هل هو راجع إلى قسم المتواطئ أو المشترك؟.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل ما الدليل على قدم الباري تعالى إلى آخر الفصل.

○ **قلت:** قد قدّمنا الكلام في القدم، وحقيقته لغة واصطلاحا، وأنه مقول على القديم بالأصل، والقديم بالقياس. وقد اختلف المتكلمون هل هو من الصفة الثبوتية أو السلبية، والحق أنّ معقوله سلبي، وأنه غير معلّل(1).

= عن الوجود والعدم، فالوجود مقابل العدم وهو أمر ظاهر.

واستدلّ الرازي على أنّ الوجود ليس نفس الموجود بأنّه لو كان وجود السواد نفس كونه سوادا لكان لا يشارك البياض في وجوده كما لا يشاركه في لونه. وقد يقال إنّه لم يشاركه في خصوص وجوده، وإنّما شاركه في مطلق وجودٍ، لأنّ وجود هذا الشيء المخصوص أخص من مطلق وجودٍ.

واستدلّ أيضا بأنّه لو كان نفسه لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا: الجوهر جوهر في عدم حصول الفائدة، وقد يقال: فرق بين الإخبار عن الشيء بما هو عينه من كلّ وجه، والإخبار عنه بما هو مغاير له في اللفظ وفي الاعتبار، فقولك الجوهر جوهر بمنزلة قولك هذا هو هذا، وقولك الجوهر موجود بمنزلة قولك العرض لا يبقى زمانين، فهو إخبار بحكم من الأحكام. فإذا قلت الجوهر موجود فكأنّك أخبرت باستمرار وجوده في أزمنة، بخلاف العرض فإنّه لا يبقى زمانين، أو كأنّك قلت: الجوهر موجود بعد أن كان معدوما، بخلاف قولك هذا هو هذا، أو الجوهر جوهر فإنّه لا فائدة فيه بحال. (راجع الرازي: المحصل، ص ٣١ وما بعدها. كذلك: الطوسي نصير الدين: تلخيص المحصل، ط ٢، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٥، ص ٣١ وما بعدها).

(١) هذا هو مختار المحققين من المتأخرين في القدم من أنّه صفة سلبيّة. وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنّ القدم صفة نفسية مرجعها إلى الوجود المستمر أزلا، أي غير المسبوق بالعدم.



وذهب عبد الله بن سعيد بن كلّاب إلى أن القديم قديم بقدم، وهو باطل، لأنّ ذلك القدم أيضا يجب أن يكون قدمه بقدم، وقدم ذلك القدم بقدم، ويلزم التسلسل. قال الأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني: الأولى أن يجتهد في أن يراد خلاف أصحابنا إلى محض العبارة لينتفى عنهم التنازع في المعنى، وذلك أولى مهما وجدنا السبيل إليه. قال فيها عبد الله بن سعيد أنّه قديم بقدم أنه تعالى اختصّ بمعنى لأجله تنزّه في وجوده عن الحيّز والمكان، كما/ اختصّ المتحيّز بمعنى لأجله افتقر إلى حيّزه. وهذا المعنى قد اتفق عليه الأصحاب. ١٣٩ ب

وقد اعترض إمام الحرمين في الشامل هذا النظر، وزعم أنه لم يقل أحد من الأصحاب أنّ عدم اختصاص القديم بالحيّز معلّل بصفة، لأنه سلب محض ونفي صرف. والنفي الصرف لا يقتضي موجبا، وإنّما اقتضى اختصاص الجوهر بالحيّز موجبا لما كان الاختصاص أمرا ثبوتيّا. وللقائل أن يدّعي أنّ الاختصاص سلب محض لا يعلّل.

وقد اختلف نظر المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين في طريق إثبات هذا المطلوب. أمّا المتقدّمون، فمقتضى دلائلهم وجوب انتهاء الممكنات إلى مخّصص، ثم بعد ذلك يعتنون بإقامة البرهان على قدمه، وأنه فاعل بالقصد والاختيار، وهو إمام الحرمين. والمحققون من المتأخرين استدلوا على وجوب انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود بذاته، والواجب الوجود بالذات لا يطرأ عليه العدم، فيجب قدمه فلا نحتاج بعد ذلك إلى استدلال على هذا المطلوب ههنا لقيام الدليل عليه فيما قبل.

وقد اتفقت الأمم على أنّ صانع العالم قديم، وزعم بعض الرافضة[1] إلى

(١) الرافضة: من الشيعة، سمّوا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر. (الأشعري: مقالات=



أن الآلهة متعددة، وأنّ العالم أحدثه بعض الآلهة، فهو محدث، والآلهة محدثة، وخالق تلك الآلهة قديم، وهو مذهب المجوس كما حكيناه عنهم.

وقالت المفوضة وأصحاب الوسائط أنّ الإله الأكبر خلق السماوات السبع. وخبط الفلاسفة في العقل الأول، والعقل الفعّال، وترتيب تلك العلل والمعلولات، وارتكبوا في ذلك ما لا دليل عليه. والقاعدة التي بنى عليها أكثرهم باطلة، وهي أنّهم زعموا أنّ الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد كما حكيناه عنهم. واحتجّوا على ذلك بحجّتين: الأولى: أنّ الواحد إذا صدر عنه أثر واحد، فلو فرضنا فيضان إثر آخر، فإمّا أن يتوقّف على قصد جديد أو لا.

والأول محال لوجهين: الأول: جواز التغيّر حينئذ على المصدر، وتجدّد الحوادث في ذاته وهو محال.

الثاني: أنه بتقدير حدوث قصد جديد لا يكون إلّا مصدرا تاما، فيكون تمامه بآثاره المتعددة، وذلك يقضي بأنه ناقص بذاته، كامل بغيره. وإن كان الثاني، وهو أنّ فيض الأثر الثاني عنه لم يتوقف على قصد جديد، لزم أن يكون صدور الأثر عنه اتفاقيا، ويلزم على مقتضاه انقلاب الممكن وقوعه بالاتفاق بغير مخصصّ، وهو محال. وهذه الحجّة باطلة لثبوت الإرادة القديمة، وسيأتي إثباتها بعد.

الحجّة الثانية: قالوا لو صدر عنه أكثر من واحد، فلا يخلو أن يكون المفهوم من كونه مصدرا لأحد المعقولين، هو كونه مصدرا للآخر أو غيره،

= الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٠، ١/ ٨٩).



والأول باطل لتغاير الأثرين. وحينئذ إذا تغاير المفهومان فإن كانا داخلين تحت ماهية المصدر كان مركبا، وإن كانا خارجين كان الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول ويلزم التسلسل، وإن كان أحدهما داخلا/ والآخر خارجا، كان المصدر مركبا، والمركّب مفتقر إلى أجزائه، والمفتقر لا يكون إلها. ١٤٠أ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإن قيل في إثبات موجود لا أوّل له، إثبات أوقات متعاقبة لا أوّل لها إلى آخره.

○ **قلت:** هذه تسمية فاسدة أجاب الإمام عنها، بأنّه ليس الزمان من شرط الوجود وإنّما يلزم إثبات الأوقات الغير متناهية لتوقف الوجود على الزمان[1].

ولما كان وجود الباري تعالى ليس وجودا زمانيا، لم يلزم بإثبات وجوده القديم إثبات زمن قديم. وقوله إذ الأوقات يعبّر بها عن موجودات تفارق موجودا، يدلّ على أنّ الزمان عنده أمر وجودي. والصحيح من مذاهب الحكماء

(١) يعتبر الزمان من أقدم المفاهيم الفلسفية ظهورا، إذ نجده في مرحلة الأسطورة وما قبلها مهيمنا على اهتمامات الإنسان فيها، وكان من بين الأسئلة الأولى التي اقترحها للبحث وربطها بالعالم الآخر المفارق لمحيطه. فكان يرى في تتالي الأيام والليالي وانتظام تعاقبها تناسقا أثار إعجابه أولا ثم تقديره، وانتهى باعتبارها إلها أو رمزا لحضور الإله في الكون لأن لا شيء، حسب اعتقاده يستطيع التخلص من سلطانه، فالإنسان يعيش لبعض الأيام والشهور، ثم يقضى، وكذا الحيوان والنبات، والزمان مع ذلك هو ذاته لم يتغير منه شيء البتة «فالزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها» (صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ٦٣٦/١). «فالزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره» (ابن منظور: لسان العرب، مادة (ز. م. ن)، ج١٣، ص١٩٩). ويشير صليبا إلى نفس المعنى للزمن ويقيسه بكونه الواقع بين حادثتين «فالزمان الوقت كثيره وقليله وهو المدة الواقعة بين حادثين أولاهما سابقة وثانيهما لاحقة ومنه زمان الحصاد» (صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ٦٣٦/١).

والمتقدمين أنها نسبة، والنسب عندهم أمور عدمية، إذ لو كانت موجودة لكان اتصاف محالّها بها نسبة أخرى، ويلزم التسلسل(١).

وقد استدل الحكماء على أنه أمر عدّمي بأدلة:

---

(١) يرى التفتازاني أنّ الزمان ليس نفس النسبة، بل للمتغير الذي ينسب إليه المتغير، وليس المراد مطلق النسبة، بل نسبة المعية «فغير المتغير إنما ينسب إذا نسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٤١ وجه). فالزمان جوهر أزلي، يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات، لا بحسب الحقيقة والذات. ثم إنه باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة تسمى سرمدا، أو إلى ما قبل المتغيرات دهرا، وإلى مقارنتها زمانا. ويوضح السعد هذه المسألة فيرى «أن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد ويعمها الدوام المطلق، والذي في الماضي أزل، والذي في المستقبل هو الأبد». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٢ /١٩٧). فالسرمدي هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول ولا آخر له، وله طرفان، أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلا، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبدا. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (القصص/ ٧١ ـ ٧٢). إن الزمان في نظر إفلاطون هو الصورة المتحركة للأزلية والتي تكشف عن نفسها في عالم تحكمه دورات من التغير المستمر. وكما يرى التفتازاني فإن إفلاطون يميز بين النموذج وبين الصورة التي هي شبيهة له بقدر الطاقة، فالنموذج غير زماني، غير متغير، بل هو دائما في حاضر، ولا يصح أن يقال "كان" أو "سيكون". فإن إفلاطون يقول بالأزلية بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمية. وأما ألفاظ "كان" و"سيكون" هي صور الزمان الذي هو صورة للأبدية ويتحرك وفقا للعدد. وعليه فإنّ الزمان مخلوق، بخلاف الأزل الذي هو قديم، فإفلاطون يذكر أنّ الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس أي عند إتمام صنعه بمعرفة الصانع، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التي بها العالم المعقول. وما دام الزمان مخلوقا فإنّ له بداية ونهاية أيضا.

الأول: لو كان موجودا لكان إمّا أن يكون قار الذات، فيكون الحاضر عين المستقبل، أو لا يكون قارّ الذات، فيلزم أن يستحيل وجود الثوابت فيه.

الدليل الثاني: لو كان الزمان أمرا وجوديا، والموجود عندهم مفتقر إلى وقت، فيلزم أن يكون للزمان وقت، والكلام في ذلك الوقت كالكلام في الأول ويلزم التسلسل.

وقد اختلفت عبارات الناس في حدّه، فقيل هو مقارنة حادث لحادث، وقيل مقدار حركة الفلك.

وقال بعضهم مقارنة متجّدد أرضيّ لمتجدد فلكيّ. وتسامح بعضهم فقال الزمان حركة الفلك، وهو مجاز، لأنّ معقول الزمان غير معقول الحركة(١).

---

(١) لقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون في حقيقة الزمان بين منكر لوجوده ومثبت له. ويرجع التفتازاني سبب الاختلاف إلى «خفاء حقيقته. فزعم البعض أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم... وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٤٠ ظهر). ويذكر التفتازاني وجوه الاختلاف ويحصرها في ثلاثة أقوال:

* الفريق الأول قال إنّ الزمان جوهر، له وجود موضوعي مستقل وهو مذهب إفلاطون ومن شايعه مثل أبي البركات البغدادي والرازي والغزالي.

فهؤلاء يرون أنّ الزمان جوهر مستقل أي قائم بنفسه غير مفتقر إلى محل يقومه أو حركة تفعله. فالزمان له وجود موضوعي، والمقصود بذلك أنّ وجوده حقيقيا وليس وهميّا. فهو ـ كما يرى أبو البركات البغدادي ـ «جوهر لا عرض، لأنّه لا يتصور في الأذهان ارتفاعه وعدمه، بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة إليه. فالزمان جوهر، وهو الاستمرار أو هو مدة الوجود نفسه فهو كما يقول «مقدار الوجود ساكنا أو متحركا، عقليا كان أو ماديا وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة كما أن المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي» (البغدادي أبو البركات: المعتبر في الحكمة، ٣٧/٣. كذلك: التفتازاني: شرح المقاصد، ١٩٦/٢).

* الفريق الثاني قال إن للزمان وجودا موضوعيا ولكنه عرض من حيث هو مقدار للحركة=

= وهو مذهب أرسطو وإخوان الصفا وابن سينا وابن رشد.
إنّ أرسطو وأتباعه لا ينفون الوجود الموضوعي للزمان ولكنهم يقولون إنه عرض من حيث هو مقدار للحركة. «فالزمان كما ذهب أرسطو وأتباعه أنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته كم، ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ متصل، ولعدم استقرار مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة ولامتناع فنائه ضرورة أن بعديه العدم لا تكون إلا بالزمان مقدار الحركة مستديرة أو مستقيمة بحسب انقطاعها» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ٤٠ ظهر). لقد عرف أرسطو الزمان بأنه مقدار الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد، فالزمان عنده وثيق الصلة بالحركة، والزمان لا يمكن أن يوجد بدون تغير. فالزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، فليس الزمان إذا حركة بل هو من جهة ما للحركة عدد، أو الزمان هو العدد، والذي يعد، بمعنى ليس الزمان هو العدد الذي يعد بل العدد والمعدود، فهو إذا عدد الحركة من قبل المتأخر والمتقدم وأنه متصل. فالزمان متصل بسبب اتصال الحركة، فالزمان والحركة عند أرسطو شيء واحد، فكل واحد متصل. إن الزمان عند أرسطو له وجود في كل شيء ويؤثر أثرا ما في الأشياء كلها، كما أنّ الزمان مقدار الحركة فهو مقدار السكون، لأنّ كل سكون في زمان، وذلك لأنّ الزمان ليس هو حركة، بل هو عدد الحركة، وقد يجوز وجود الساكن في عدد الحركة.
* الفريق الثالث أنكره مطلق الإنكار وقال إنه وهمي أو من عمل الذهن وهو مذهب معظم المتكلمين.
لقد أنكر التفتازاني الوجود الموضوعي للزمان. ويدعم مذهبه بحجة لا تختلف كثيرا في برهنتها عن حجة أرسطو، إذ يقسم التفتازاني الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل، فالأول انقضى بلا رجعة، والمستقبل لم يتحقق بعد. وقد قاده تحليله هذا إلى نفي وجود الزمان، فكل نهاية لماض، وما بعده ابتداء للمستقبل، وهكذا أبدا يفنى زمان ويبتدئ آخر، وكل الشيء وكل الزمان فهو محدود، لأنّ أجزاءه محدودة.
فالتفتازاني كما أنكر العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار، فقد أنكر أيضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار، «فإنا نحتار أنّ الزمان مقدار للحركة، بمعنى القطع، وهي أمر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير أن يحصل جزءان دفعة، وهذا معنى=

فَصْلٌ

الباري تعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار إلى محلّ يحلّه أو مكان يقلّه

○ **قلت**: هذا الفصل ظاهر. قال الأيمّة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: لم يثبت في لغة العرب هذه العبارة أصلا، أعني قول المتكلمين القائم بالنفس، وإنما محض اصطلاح. وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه. وحكى الإمام فيه إطلاقين، فمنهم من يقوله، والمعني به الموجود المستغني عن المحلّ، والجوهر على هذا التقسيم قائم بنفسه. وهذا الذي قاله الإمام يحتاج إلى تحقيق، لأنّه إمّا أن يشير إلى

= وجودها في الخارج، وإنّما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدإ إلى المنتهى، فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزءان دفعة، بل لا يزال يتجدد وينصرم، ويوجد منه شيء فشيء» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٢/١٩٤).

فالزمان ـ كما يرى التفتازاني ـ وهمي، إذ هو "ماض أو مستقبل ولا وجود لهما"، ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء، إذ لو وجد فإمّا أن يكون منقسما أوْ لَا، وعلى تقدير الانقسام إما أن تكون أجزاؤه معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه، وإما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا.

وعليه فلا بدّ أن يكون غير منقسم «وينقل الكلام إلى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا» (التفتازاني: م ن، ص١٨١)، أي الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضا غير منقسم، وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات والحال، أي ليس قسما برأسه، بل هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل. (راجع: التفتازاني: م ن، ص١٨٢).

فالزمان أمر اعتباري موهوم لا وجود له في الخارج. وكما عرفه الأشاعرة: إنّه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر معلوم، «فإنّا لا نسلم أنّه لا وجود للماضي والآتي، وغاية الأمر أنّه لا وجود لهما في الحال، وهو لا يستلزم العدم مطلقا، وكيف لا يكون لهما وجود، ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود، والآتي ما يحصل له الوجود». (التفتازاني: م ن، ص٤١٣).



معقولية الجوهر ذهنا أو إلى وجوده الخارجي، فإن قصد المعنى الأول، فالجوهر بمعقوليته إنّما هو المتحيّز، والمحل لازم لوجوده الخارجي وليس داخلا في حقيقته، ولا ملازم له عقلا، وإن لازمه خارجا. وقال بعض المتكلمين: القائم بالنفس هو الفعّال لما يشاء بلا معين. وهو بهذا التأويل والاصطلاح قد يوافق اللّغة، إذ يقال: فلان يستقلّ بنفسه أي لا يحتاج إلى ظهير ومعين. وقال بعضهم هو الغنيّ المطلق وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق، وعلى هذين التأويلين لا يقال على غير الباري سبحانه. وقال بعضهم هو المستغنى عن محلّ يقوم به[1]. والمقصود من هذا الفصل/ إنّما هو الاستدلال على أنّ الباري ١٤٠ ب تعالى غنيّ عن المحل بذاته، فليس له محلّ ولا جهة.

وقد استدلّ الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بدليلين، الأول: أنه لو افتقر سبحانه إلى المحل للزم وجود المحل لوجوده، فحينئذ يلزم وجود واجبي الوجود، ويكون القديم مفتقرا إلى غيره، وهذا محال، فبطل افتقاره سبحانه إلى المحلّ.

وأما الدليل الثاني الذي ذكره الإمام فباطل، وذلك أنّه زعم أنّ الحال صفة للمحلّ. فلو كان الباري سبحانه حالا لكان صفة لمحلّه، (ولو كان صفة لاستحال قيام العلم والقدرة وباقي الصفات بذاته، وذلك محال)[2]، وهذا لا

---

(١) قيامه تعالى بنفسه من الصفات السلبية، بمعنى سلب الافتقار إلى المحلّ أو المخصص أي الفاعل. وقيل: معنى قام بنفسه، استغنى بنفسه، أي إنّ غناه بنفسه لا بغيره ولا باكتسلب، فهو إذا من قبل نفسه. والتفسير الأوّ أحسن، لأنّ سلب الافتقار إلى المحلّ أو المخصص مخرج للجوهر والجسم، لأنّهما وإن لم يفتقرا إلى محلّ أي ذات يقومان بها قيام الصفة بالموصوف، فهما مفتقران إلى المخصص الذي أوجدهما بالصفة التي هما عليها بعد أن كانا معدومين ومفتقران إلى محلّ، أي مكان يَحُلّان فيه، ومفتقران في بقاء ذاتهما إلى الإمداد كجميع المحدثات في الافتقار إلى الواحد القهّار.

(٢) سقطت من (أ). =

يستمر، لأنّ قوله الحال صفة لمحلّه كلام لا يعقل، وإنّما المعقول من الحلول حصول نسبة بين الحال والمحلّ، وعموم النسبة لا يلزم منه خصوص (الوصفيّة)[1] البتّة.

وقد رأى بعض الشيوخ المتكلمين على هذا الكتاب أنّ هذه الإطلاقات راجعة إلى اصطلاحات من غير خلاف في هذا المعنى، وذلك غير مسلّم، لأنّ بحسب اختلاف هذه الاصطلاحات يتغيّر المعنى المراد باللفظ. فاختلاف الاصطلاحات يلزم به اختلاف المعنى عندنا، وإنّما ينتفي ذلك مع التساوي.



فَصْلٌ

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث. الفصل.

○ **قلت:** قد قدّمنا أنّ الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ تجوّز في كونه جعل المخالفة صفة نفسية، لأنّ ذلك غير مستقيم على مقتضى حدّه الصفة النفسية كما ذكرناه.

وهذا الفصل كان مقدمة لما يبنى عليه من نفي الجهة والتحيّز لما أنه سبحانه مخالف للحوادث، فلا يشبه شيئا من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها.

واعلم أنّ هذا اللفظ قد جرى على ألسنة المتكلمين، ومن المعلوم أنّ نفي المشابهة من أحد الطرفين يلزم منه نفيها من الطرف الآخر، لأنّ من لم تشبهه

= ـ الدليل على أنّه سبحانه لا يفتقر إلى محلّ يقوم به، قيامَ الصفة بموصوفها، فلو افتقر إلى ذلك لكان صفة لا ذاتا، إذ الذات لا تقوم بالذات. فكونه تعالى صفة محال، إذ لو كان صفة لاستحال قيام الصفات الثبوتيّة التي لا تقبل صفة أخرى تقوم بها لما يلزم عليه من التسلسل.

(١) سقطت من (أ).



في شيء لم يشبهك في شيء. فعندما يصدق أحدهما يصدق الآخر لا محالة، إلا أنهم استعملوه على طريق المبالغة. وكانت المناسبة تقتضي تقديم الكلام على الخلافين، لأنّ بالمخالفة صدّر الفصل.

ولما كانت المماثلة بين المثلين لا تتحقق إلّا بشرط انتفاء المخالفة، كان الكلام في إحداهما يلزم منه الكلام في الأخرى. والضابط في هذا الفصل أنّ الشيئين إمّا أن يكونا مثلين أو خلافين. والمختلفان إمّا أن يكونا ضدين، وهما الوصفان الموجودان اللّذان يمتنع اجتماعهما بالذات، وإمّا ألّا يكونا ضدين كالسكون والحركة. ولا فرق عندنا بين الضدين والنقيضين.

وزعم بعض الأوائل أنّ الضدين وجوديان، والنقيضين كالعدم والوجود. وأمّا الغيران، فقال بعضهم: هما الشيئان. وقال أصحابنا هما اللّذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر في مكان أو زمان أو وجود أو عدم.

ومن المتأخرين من زعم أنّ هذه الماهيات متصورة بالبديهة، لأنّ كلّ عاقل يعلم أنّ الحركة ضدّ السكون، وأنّ السواد يماثل السواد، ويخالف البياض/ وإذا كان التصديق بديهيا فتصوّره كذلك، وفيه نظر نبّهنا عليه. ١٤١ أ

وقد حكى الإمام في حدّ المثلين ثلاث عبارات:

الأولى: المثلان كلّ موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني[1].

---

(١) المثلان: كل شيء سدّ أحدهما مسدّ الآخر، وقام مقامه، وناب منابه، وجاز عليه من الوصف ما يجوز عليه، ويستحيل عليه ما استحال عليه. (ابن فورك: الحدود في الأصول، ص ٩١). ويقول الأشعري: إنّ التماثل يجب بين المتماثلين لاستوائهما في جواز وصف كل واحد منهما بمثل ما يوصف به صاحبه، لأنّه إذا كان كل واحد منهما كذلك،=



وقد اعترض الإمام أبو العزّ المقترح على هذه العبارة، وقال: لا يخلو أن يثبت للثاني عين ما ثبت للأول أو مثله. والأوّل باطل، وإلا لقامت الصفة الواحدة بمحلّين، وهو محال. فإن كان الثاني وجب أن يزيد في الحدّ، فيقول: كل موجودين ثبت لكل واحد منهما مثل ما ثبت للثاني، وحينئذ يكون باطلا، لأنّ فيه تعريف الشيء بنفسه، وهذا غير لازم للإمام، وذلك أنّ الصفات المتماثلة لا تعدّد فيها بحسب المعقول، وإنّما وقع التعدد بحسب الشخص الخارجي والتميز الوجودي العيني، والوجود من حيث هو هو معقول واحد. وكذلك البياض والسواد وغير ذلك من المعقولات، وإنّما يقع الفرق والتعدّد بالنسبة إلى المحالّ لا بالنسبة إلى معقولية الصفة. فالمفهوم قد اتحد في تلك الماهية من حيث هي جنسا وشخصا. ولئن سلّمنا ما ذكره، لكن الاعتراض عليه بأنه لو زاد في الحدّ، فقال: مثل ما ثبت للآخر للزم منه تعريف الشيء بنفسه أو بما اشتق منه، فيه نظر، لأنّ هذه مسامحة قد استعملها أهل الصناعة في كلامهم، فاستعملها الأشعري والقاضي في حدّهما العلم، واستعملها القاضي في حدّه الأمر. فمسامحتهم في ذلك أولى، لأنّ مبنى ذلك على التقريب.

العبارة الثانية: المثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر.

وقد اعترض أبو العزّ أيضا هذه العبارة بأنها تصدق على المثلين والمختلفين، فإنّ أحدهما يسدّ مسدّ الآخر، واعتراضه حسن على مقتضى اللفظ لإطلاقه. وقد تقرّر في النظر أنّ استمرار البقاء للجوهر إنّما يكون بالأعراض القائمة به، فإذا قامت الحركة بالجوهر صحّ بقاؤه، وقامت مقام السكون، أنّها

= وسدّ أحدهما مسدّ صاحبه، وناب منابه، وجاز عليه جميع ما جاز عليه، كان مثله، وإذا استبدّ أحدهما بوصف لا يجوز على صاحبه، وكان غيره، كان مخالفا له. (ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٠٩).

سبب بقاء الجوهر. وكذلك السكون وباقي الأعراض. وكلّ واحد من الأعراض يقوم مقام الآخر في أنّه سبب (بقاء)[1] استمرار الوجود، وإنّما المقصود في المثلين أن يسدّ أحدهما مسدّ الآخر في خصوصية ما للمثلين لا في عموم أحكام الأعراض. فإذا فرضنا قيام البياض بجوهر مّا، حصل عنه أثر حكمي، هو الحاصل بعينه من قبل بياض آخر بجوهر آخر، وبالجوهر الأول نفسه عند فرض انتفاء الأوّل منه.

فهذا مقصد الحدّ، ويبيّنه قوله في **العبارة الثالثة:** هما الموجودان اللّذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل. وقد تصدق هذه العبارة على الضدين والخلافين بوجه عام.

واعترض أيضا على العبارة الثالثة بأنّ فيه تفسير التماثل بالأحكام اللازمة/ ١٤١ ب عن التماثل، وإن صدق هذا الاعتراض على العبارة الثالثة صدق على العبارات الثلاث، لأنّ تساويهما في صفات النفس، وسدّ أحدهما مسدّ الآخر، واستوائهما فيما يجب ويجوز ويستحيل، كل ذلك من لوازم التماثل على مقتضى النظر. والصحيح أنّ العبارة الثالثة أحسن العبارات، لأنّ في الأولى التي اختارها الإمام إيهام في مورد المماثلة، وذلك مبيّن في العبارة الثالثة، حيث قال: هما المستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، وخصوصية الواجب والجائز والمستحيل تتباين بحسب تباين معاني الأعراض، ويشترك جميعها في افتقارها إلى الجوهر، وإيجابها الحكم له.

وليس في العبارة الثالثة تعريف بالأحكام اللازمة، وإنّما فيها التعرّض لمتعلّق التماثل، لأنّه لو قال هما المستويان لم يكن فيه تعرض لبيان ما وقع فيه

(١) سقطت من (أ).



الاستواء. فالوجوب والاستحالة والجواز متعلّقات التماثل لا لازمة عنه[1].

وحكى الإمام عن ابن الجبّائي ومن اتبعه أنهما المشتركان في أخصّ الصفات، وهو قول ابن الأخشيد[2] من معتزلة البصرة. وقال النجّار من معتزلة بغداد: هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات، إذ لم يكن أحدهما بالثاني ليخرج المحدث والقديم، فإنّ المحدث إنّما وجد بالقديم، فليسا بمثلين.

---

(١) إنّ المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسدّ مسدّه. فإذا كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسدّ مسدّه من جميع الوجوه، كانا مثلين من جميع الوجوه. وإن كان ينوب منابه، ويسدّ مسدّه في وجه من الوجوه، فهما مثلان من ذلك الوجه. على أنّ أحدهما لا ينوب مناب صاحبه، ولا يسدّ مسدّه في وجه من الوجوه، إلّا إذا استويا في ذلك الوجه استواء تامّا، أمّا إن كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه فلا ينوب أحدهما مناب صاحبه، ولا يسدّ مسدّه.

والمماثلة بين الله تعالى والعالم غير موجودة، لأنّه تعالى مغاير للعالم في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو تعالى قديم، والعالم محدث، ولا مماثلة بين القديم والمحدث. ولو كان الله تعالى مماثلا للعالم، أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه، لكان جلّ جلاله محدَثا من جميع الوجوه، أو كان ما يماثله محدثا من جميع الوجوه. ولوكان يماثله بوجه من الوجوه، لكان الله تعالى محدَثا من ذلك الوجه، أو كان ما يماثله قديما من ذلك الوجه.

والقول بحدث القديم من جميع الوجوه، أو بوجه من الوجوه محال. وكذلك القول بقدم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه. (ر: النسفي أبو المعين: تبصرة الأدلة، ص ١٩٣ وما بعدها).

وعلى هذا فلا وجه للشبه بين الله تعالى ومخلوقاته. وما يطلق عليه تعالى من صفات، لا تشابه صفات المخلوقين. يقول التفتازاني: «المماثلة إنّما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات. وأشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن إطلاق اسم الموجود عليه». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٥٢ ـ ٥٣).

(٢) ابن الأخشيد، أحمد بن علي بن بيغجور أبو بكر: من رؤساء المعتزلة. (ت ٣٢٦هـ ـ / ٩٣٦ م). (الزركلي: الأعلام، ١/١٧١).



وقالت الفلاسفة: هما المشتركان في صفة من صفات الإثبات، وبه قال القلانسي من مشايخ أهل السنة. وزعم أنّ كلّ مشتركين في الحدوث مثلان. غير أنّه لا يلزم عنده من الاشتراك في الأخصّ الاشتراك فيما عداه.

وقد ذهب بعض أهل النظر إلى أنه لا يتحقق التماثل بين المثلين، إلا بشرط انتفاء المخالفة من كلّ وجه، وذلك غير متحقق. فالتماثل غير متحقق، وهذا باطل عندي لغة واصطلاحا.

أما اللّغة فلا تأبى ما منعه.

وأمّا الاصطلاح فقد اتفق المتكلمون من الأشعرية والمعتزلة على غيره، فهذا قول لم يساعده عليه غيره.

وههنا مسألة يجب النظر فيها، وهي: هل التماثل بين المثلين حال زائدة على وجودهما أم لا؟ وإذا قلنا بأنّها زائدة، فهل تماثل المثلين بذاتيهما أو بمعنى زائد أوجب المماثلة؟.

ومبنى المسألة على إثبات الأحوال. والصحيح عندنا أنّ التماثل حال زائدة على الوجود، وأنّ المتماثلين تماثلا بذاتيهما لا بمعنى زائد، لأنّهما لو تماثلا بمعنى زائد للزم التسلسل وهو محال. وذلك أنّ المعنى الموجب للتماثل بين المثلين إن قام بكل واحد منهما لزم قيام الصفة الواحدة بمحلّين، وإن قام بكل واحد معنى أوجب المماثلة، فذلك المعنى الذي أوجب المماثلة مماثل للآخر. والكلام في تماثلهما كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل، ويلزم منه أيضا الدّور، وهو أنّ صحة المماثلة بين المثلين متوقفة على تماثل المعنيين. فلو افتقر تماثل المثلين إلى تماثل المعنيين الموجبين المماثلة والمعنى الموجب للمماثلة، لا يفهم تماثله إلّا بعد فهم تماثل المثلين، لزم الدّور.

المسألة الثانية: هل الجواهر متماثلة أم لا؟. وهذه المسألة رسمها المتكلمون بالخلاف. والخلاف فيها بينهم مشهور.

١٤٢ أ /مذهب الجمهور إلى أنها متماثلة، خلافا للنظّام. ولا ينبغي أن تعدّ عندنا من مسائل الخلاف. ولا بدّ من تحقيق المحلّ المختلف فيه. وقد ذكرنا طرفا من ذلك في القاعدة الثالثة من القواعد الأربعة التي بنى الإمام حدث العالم عليها. ولا يخلو أن يكون النظر في تماثل الجواهر والأجسام بالنظر إلى حقيقتها في نفسها أو إلى مقبولاتها وأحكامها وصفاتها. وكلا الأمرين لا يصحّ الاختلاف فيه. أمّا الأوّل فلأنّ من المعلوم أنّ حقيقة الجوهر أنّه المتحيّز، والجسم هو المؤتلف. فهذه المعقولية لا تختلف بالنسبة إلى أشخاص الجواهر والأجسام باعتبار التحيّز والتأليف.

وأمّا الثاني فمن المعلوم أيضا أنّها مختلفة بحسب القبول والأحكام والصفات، فتنقسم بهذا الاعتبار أقساما، وتتعدّد إلى جهات. فمنها بسيطة ومركبة وحيّة قابلة للإدراكات، وجامدة غير قابلة لها، وغير ذلك من أحكامها وصفاتها. فالخلاف في هذه المسألة لا معنى له. وأمّا المختلفان فقد حدّهما الإمام فقال: كلّ موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لا يثبت للثاني. والانتقاد على هذه العبارة من وجهين:

الأول: أنه غير مانع لدخول المثلين كما قدّمناه عن المقترح، فإنّ ما ثبت لكلّ واحد منهما لم يثبت عينه للثاني.

الثاني: أنّ المختلفين يشتركان في عموم صفات النفس، كالسواد والحركة، فإنّ معقوليتهما قد تساوت في أنّهما معنيان مفتقران إلى حامل، وذلك من صفة نفس كل واحد منهما، وتعميم العبارة بالمخالفة المطلقة فيه تسامح.



ثمّ حكى الإمام عن متأخري المعتزلة أنّ الاشتراك في الأخصّ يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعلّلة.

قال المصنّف غفر الله له: وهذا المذهب الذي التزموه إنّما يثبت بعد تسليم القول بالحال. وأمّا على القول بنفي الأحوال، فالسواد مثلا إنّما هو معقول متّحد، وليس له صفات بعضها أعمّ وبعضها أخصّ، فيضطرون عند ادّعاء هذه القاعدة الاشتراكية إلى إثبات قاعدة الحال على منكريها من الأشعريّة. وقد أبطل مثبتو الأحوال ما قالته المعتزلة من أنّ الاشتراك في الأخصّ علّة الاشتراك في الأعمّ من وجوه:

الأوّل: مسلك الإمام. وقد ردّ عليهم من وجهين، أحدهما أنّ الأخص لو كان علّة للزم أن يكون انتفاؤه علّة لانتفاء الاشتراك في الأعمّ، ضرورة أنّ العلّة العقلية من شرطها الاطراد والانعكاس. فلو لزم من وجود الاشتراك في الأخصّ وجود الاشتراك في الأعمّ، للزم انتفاء الاشتراك في الأعمّ عند انتفاء الاشتراك في الأخصّ، واللازم باطل والملزوم كذلك.

المسلك الثاني الذي سلكه الإمام أنّ ما به وقع التماثل، به وقع الاختلاف عندهم. فالذي ماثل به المثل مثله، هو الذي خالف به خلافه، وذلك يدل من مذهبهم أنّ التماثل في الأخصّ ليس علّة الاشتراك في الأعمّ، لما أنهم قد جعلوه علّة الاختلاف. والحركة عندهم ماثلت مثلها من حيث هي حركة. وبهذا الاعتبار خالفت العلم والسكون.

ثم نقض الإمام بعد عليهم بالإرادة القديمة، فإنّها/ مثل لإرادتنا مع أنّها في غير محلّ عندهم، وإرادتنا ليس كذلك، فقد حصل الاشتراك في الأخص، ولم يحصل الاشتراك في الأعم الذي هو القيام بالمحلّ. ولهم أن يقولوا أخص ١٤٢ ب



وصف الإرادة الحادثة تعلقها بالمراد المعين، وذلك غير مشتركة فيه بينهما. ولهم أن يمنعوا قول القائل إنّ أعمّ الوصف الاشتراك في القيام بالمحلّ. ثم أنهم لم يلتزموا أنّ الاشتراك في الأخص يلزم منه الاشتراك في جميع الصفات العامة. فلهم أن يقولوا جوابا عن النقض بالإرادة أنهما قد اشتركا في كونهما صفتين موجبتين حكما للموصوف، إلى غير ذلك من موارد الاتفاق.

وقد ردّ عليهم أبو العزّ المقترح هذا المذهب بوجوه منها: أن الأخصّ حال، والعّلة لا بدّ وأن تكون أمرا وجوديّا.

الثاني: أنّ الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في أمور متعدّدة، فيلزم منه تعليل الأحكام المتعدّدة بالعلّة الواحدة، وهو محال.

الثالث أنّ تماثل المثلين واشتراكهما في صفات النفس واجب، والواجب عندهم لا يعلّل، وهذا أصحّ هذه الوجوه الثلاثة.

أمّا الأوّل فضعيف، لأنّ مبناه على أنّ الأخصّ حال، والحال عدم، والعدم لا يعلّل به. وكلّ ذلك فيه أنظار.

أمّا الأوّل: فقولهم أنّ الأخصّ حال، بل هو صفة وجودية، سلمنا أنّ الأخصّ حال، والحال ليس عدما محضا، ونفيا صرفا، فلا نسلّم أنّ العدم لا يعلّل به.

أمّا شرعا فلا خفاء به، إذ العلّة الشرعية ليست موجبة بالذات، وإنّما هي أمارة معرفة، ولا جرم أنّ العدم لا يمتنع أن يكون أمارة على شيء مّا. وأمّا عقلا ففيه نظر. وقد قالت الفلاسفة: علّة العدم عدم العلّة، لأنّ رجحان الموجود كما أنّه يستدعي علّة، فكذلك عندهم رجحان العدم، وإلّا كان ترجيحا بغير مرجح.

فالبحث في ذلك قائم، ولا احتجاج بموارد الخلاف والبحث.

وأمّا الوجه الثاني الذي ردّ عليهم به، وهو تعليل الأحكام الكثيرة بالعلّة الواحدة، ففيه أيضا بحث، لأنّ الصحيح في النّظر أنّ ذلك جائز. والدليل عليه أنّ الجسميّة علّة في الحصول في الحيّز، وقبول الأعراض إلى غير ذلك من أحكامها العقلية. والمسألة مشهورة بالخلاف، وقد ذكرها أبو عبد الله بن الخطيب في كتبه الحكمية. وربّما يتوجه الردّ على المعتزلة فيما ادّعوه من أنّ الاشتراك في الأخص علّة الاشتراك في الأعمّ. فإنّ الأخص معقول مركب من الأعمّ وزيادة. والعلّة العقلية لا يجوز أن تكون مركبة. وفيه بحث وخلاف بين الأشعرية.

والصحيح جوازه في الشرعيات والعقليات، إذ لا إحالة في ذلك. فالردّ به غير قاطع. وقد ألزمناهم بطلان هذه القاعدة بوجوه غير ما ذكره الإمام، منها:

أنّ الجواهر المعدومة عندهم مماثلة للجواهر الموجودة في الجوهرية على مقتضى قولهم في المعدومات إنّها ذوات وأعيان وحقائق، وإنها موصوفة بالجوهرية والتحيّز، والحصول في الحيّز، ولم يلزم من اشتراكهما في الأخصّ اشتراكهما في الأعم وهو الوجود.

ومنها أنّ أخصّ وصف العالم /الحادث (المتعلّق)[1] بالسواد، أنّه علم بسواد معيّن، وعلم الباري سبحانه علم بذلك السواد بعينه، ولم يلزم من الاشتراك في الأخص تماثل العلمين. ١٤٣أ

ثم لنا عليهم أن نقول إن ادّعيتهم أنّ الاشتراك في الأخص يوجب

(١) سقطت من (أ).



الاشتراك في جميع الأحكام، فهذه مخالفة للبديهة، ولا قائل به، وإن ادّعيتم التخصيص افتقرتم إلى دليل عليه، ولا يجدون إلى ذلك من سبيل.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل هل يجوز أن يستبدّ أحد المثلين بحكم عن مماثله؟، وهل يجوز أن يشترك أحد الخلافين في حكم مع مخالفه؟، إلى آخر السؤال.

○ **قلت**: هذا الفصل بيّن لا إشكال فيه. ومعتمد الجواب أنّه فرّق بين الصفات النفسية والمعنوية، يجوز الاستبداد بالصفات المعنوية دون النفسية، وهو صحيح. وفي الباب مسألة تتعلّق بالمثلين.

مسألة: هل يصحّ اجتماع المثلين في المحلّ الواحد أم لا؟. وقد اختلف في هذه المسألة أهل النظر. فمنهم من زعم أنّ المثلين ضدّان بالنسبة إلى المحلّ الواحد والزمان الواحد. فكما يستحيل اجتماع الضدين في المحلّ الواحد في الزمان الواحد، فكذلك المثلان. ولأنّ قيام أحدهما يوجب حكمه، ولا معنى لقيام المثل الثاني، وهو مذهب الفلاسفة والأشعرية. وقالت المعتزلة بجواز ذلك، واحتجوا عليه بأن حكم الشيء حكم مثله. فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين، فهي قابلة للآخر. وهذا الذي قالوه بيّن من جهة القبول، لا من جهة القيام والاتصاف. وهو مورد النظر.

وقد احتج بعض أهل النظر على استحالة ذلك، بأنّه لو جاز اجتماع المثلين لصار الاثنان واحدا، ولما حصل التمييز، وذلك باطل، فما أدّى إليه باطل. وإنّما قلنا إنّه لا يصحّ التمييز، لأنّ التمييز بينهما إمّا أن يقع بالذاتيات أو بالعوارض. والأوّل محال، وإلّا لما كانا ذاتين مثلين، وقد فرضناها كذلك، هذا خلف. والثاني محال للتساوي، فلا يكون كون العارض عارضا لأحدهما بأولى



من كونه عارضا للآخر، فلا امتياز حينئذ. فلو اجتمع المثلان لانقلب الاثنان واحدا، وهو محال. وهذه حجّة دقيقة جدا.

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأمّا المسألة الثانية التي تضمنها السؤال، فالوجه فيها أنه لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم.

O **قلت:** وهذه المسألة ظاهرة جدا، وقد بيّنها الإمام بالمثال، وردّ على الباطنية القائلين بأنّ الله سبحانه ليس بموجود، لأنه لو كان موصوفا بأنّه موجود لكان مشبّها بالحوادث. وهذا الذي قالوه خطأ بيّن، لأنّ الاشتراك في أمر لفظي لا يلزم منه الاشتراك في الحقيقة. فهؤلاء إن فرّوا من التشبيه فقد وقعوا في التعطيل. وكلاهما على مراغمة العقول. وقد قال الإمام من انتهض في طلب مدبره، فإن أقرّ بالنفي المحض فهو معطّل، وإن أقرّ بموجود انتهى إليه فكره فهو مشبّه، وإن انتهى فكره إلى موجود وأقرّ بالعجز عن درك حقيقته/ فهو موحّد وهو ١٤٣ ب معنى قول الصّديق رَضِّوَاللَّهُعَنْهُ: العجز عن درك الإدراك إدراك.

فإن قيل غايتكم إذا حيرة ودهشة. قلنا إنّ العقول قاطعة بالموجود المنزّه عن صفة الافتقار، حائرة في درك الحقيقة. وقد شهد العقلاء شهادة ضرورية أنّ الصنعة دالة على الصانع، وليس بين الوجود والعدم واسطة. فإن لم يكن موجودا فيستلزم أن يكون معدوما، والمعدوم لا يتعقل أن يكون صانعا. فلهذه القاعدة الضرورية أجمع العقلاء كافة على أنّ الصانع موجود. وهؤلاء إنّما خالفوا في إطلاق اللفظ فقط، وأمّا حقيقة الوجود الصرف فقد أثبتوها بما أنها من قضايا العقول، وإنّما نزاعهم في إطلاق الاسم، والأمر في ذلك قريب. وإنّما اختلف أهل النظر في لفظ الوجود، هل هو مقول على القديم والحادث بالاشتراك أو بالتواطئ أو بالتشكيك؟، فيه ثلاثة مذاهب:



فمنهم من رأى أنه اشتراك لفظي فقط. ورأى ابن سينا أنه مقول بالتشكيك، فهو بالوجود القديم أوّلا وأحرى، كلفظ النور على نور الشمس، والمصباح والبياض على الثلج والعاج. وظاهر كلام الإمام أنه حقيقة واحدة شاهدا وغائبا، فهو مقول بالتواطئ على مقتضى كلامه. والحق أنه مفهوم واحد باعتبار حقيقته لا باعتبار صفته ولوازمه. والدليل عليه أنك تقسّم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم متحد في المفهوم بدليل أنك تحكم بأن المتناقضين طرفان لا واسطة بينهما، وذلك يعطي اتحاد الحقيقة.

وذاكرت بعض المحققين من شيوخنا في دلالة التشكيك، هل ترجع إلى قسم المتواطئ أو إلى قسم المشترك؟. فاختار أنها راجعة إلى قسم المشترك، واخترت أنها راجعة إلى قسم المتواطئ، لأنّ إطلاق النورية على نور الشمس والمصباح باعتبار المعقولية المتحدة التي هي مسمّى النورية، وقد يقرب هذا القسم من المستعار، وتحقيق ذلك في موضعه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل هل تطلقون القول بأنّ الله تعالى مماثل للحوادث في الوجود، أم تأبون ذلك؟ الفصل ظاهر. وقد منع الإمام من إطلاق القول بالتماثل، وأحال أن يقال إنّ الله سبحانه مماثل للحوادث، وجوّز القول بأنّ الله مخالف للحوادث، وذلك بناء على اصطلاح، وهو أنّ من شرط المماثلة الاستواء في جميع الصفات النفسية، ولا يتوقف إطلاق لفظ المخالفة على حصولها من كلّ وجه. فالقديم وإن شارك المحدث في الوجود، فقد خالفه باعتبار الوجوب والإمكان وغير ذلك من لوازم الوجودين، فلذلك اكتفى الأيمّة في إطلاق المخالفة بحصولها في بعض الأحكام، ولم يطلقوا المماثلة بناء على حصولها في بعض الأحكام.

فإن أطلق المتكلمون أو أحد منهم أنه مماثل للحوادث في الوجود والعلم والقدرة والإرادة، وأراد به صدق الاسم فقط/ وإن اختلفت الأحكام واللوازم، ١٤٤أ فيمنع من إطلاقه من جهة إذن الشرع في ذلك. وربّما كان الوقف عند هذا الإطلاق أوّلا لما فيه من الإيهام، ومبنى النظر في ذلك على الاصطلاح في لفظ المماثلة، هل هي باعتبار المشاركة في بعض الصفات أو في جميع صفات النفس؟. وكلامه في ذلك في غاية البيان، فلا معنى للتطويل في ذلك.

فَصْلٌ

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **فإن قيل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات**، الفصل.

○ **قلت:** مقصده في هذا الفصل الكلام في تنزيهه سبحانه عن التحيّز والجسمية ولوازمها[1].

واعلم أنّ السواد الأعظم من العقلاء متفقون على أنه سبحانه منزّه في وجوده عن المكان والتحيّز، والتخصيص بالجهات. وذهبت الكرامية وهم

(١) خالف في ذلك طوائف: إحداها: من زعم أنّ الله تعالى في مكان مخصوص، كاليهود، وغلاة الشيعة، والكرامية، وعامة المجسمة، فإنهم يقولون: إنّه تعالى على العرش ـ وهو السرير المحمول بالملائكة، المحفوف بهم ـ. **والطائفة الثانية:** يقولون إنه تعالى ليس في مكان: لا نعني أنه بذاته في شيء من الأمكنة بل نعني بذلك أنّه عالم بها، مدبّر لها. وهو مذهب الجهمية والمعتزلة والنجاريّة. وقال بعض النجارية: إنّ الله تعالى بكل مكان بذاته، لا بعلمه وتدبيره. **والطائفة الثالثة:** هم المتأخرون م الكرامية القائلون: إنّه تعالى ليس على العرش، بل هو فوق العرش، وبينهما مسافة، ولا يثبتون إلّا الجهة، ولا يقولون بكونه على العرش على طريق المماسة والاستقرار. (ر: النسفي أبو المعين، تبصرة الأدلة، ١٩٠ ـ ١٩١).

أصحاب محمد بن كرّام السجستاني[١] وبعض الحشوية إلى أنه سبحانه متحيّز، مختص بجهة فوق. وبعد اتفاقهم على إثبات الجهة، اختلفت مذاهبهم وتشتت آراؤهم، فقال بعضهم إنّه مماس للصفحة العليا من العرش، وهؤلاء جوّزوا عليه الحركة والسكون والانتقال، وهذا مذهب الكافة من أوائلهم.

وتبرّأ متأخروهم من هذا المذهب، ومنعوا عليه المماسة. واختلفوا بعد ذلك، فقالت الهيضميّة[٢]، وهم منسوبون إلى هيضم، وهو من مشايخهم، أنه سبحانه وتعالى عن قولهم مختصّ بجهة فوق، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء ما لو قدّر مشغولا بالجواهر لاتصلت بذاته.

وقال بعضهم هو في جهة فوق، ولو قدّر فوق الطبقة العليا من العالم من الجواهر المتراكمة ما يزيد على أضعاف الدنيا، لما وصلت إلى ذاته تعالى، إلى غير ذلك من مذاهبهم الركيكة التي لا تنطبع في العقول المنوّرة بنور الله سبحانه، وكل ذلك مبني على التجسيم[٣].

---

(١) محمد ابن كرّام السجستاني: شيخ الكرامية، يلقب بالشيخ الضال المجسم. له: كتاب التوحيد، عذاب القبر. (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩ م). (الزركلي: الأعلام، ٧/ ١٤).

(٢) الهيضمية: والصحيح الهيصمية، فرقة من الكرامية، نسبة إلى محمد بن الهيصم أبو عبد الله الذي كان له دور بارز في تقريب مذهب الكرامية بين المذاهب وتخفيف التشنيع عليهم. عاش في القرن الخامس الهجري، ولا يعلم تاريخ وفاته. (الدرر السنية (ضمن موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام: ١٤٣/٣).

(٣) هل يجوز أن يكون الله تعالى متمكنا في مكان، شاغلا لحيزن ثابتا في جهة؟. أجمع أهل السنة أنّ الله تعالى ليس بمتحيّز، خلافا للمجسمة، لأنّه لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان ضرورة، فيلزم حدوثه، وكلّ حادث ممكن، فلا يكون واجبا، وهذا خلف. واعتمدوا في ذلك على أدّلة عقليّة، منها: العالم موجود والباري موجود، وكلّ موجودين فلا بدّ أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه في الجهة، وكون الباري سبحانه سارياً في العالم محال، فبقي أن يكون مبايناً عنه في الجهة، وكلّ ما كان كذلك=

وقد استدلّ الأيمة على إبطال ما ذهبت إليه الكرّامية بوجوه:

= فهو متحيّز، وكلّ متحيّز جسم، فالله جسم. ومن الأدلّة التّي استدلّ بها الكرّامية على أنّ الله تعالى جسم أنّه تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي، والمرئي يقتضي سقوط الشُّعاع على الجسم حتّى يُرى، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصاً بجهة، وما يختصّ بجهة فهو جسم، فيلزم أن يكون الله جسما. وبما أنّ الكرّامية اتّفقوا على أنّ الله جسم، فإنّهم تحدّثوا في ماهيّته، فذهب "ابن كرّام" إلى أنّ جسم معبوده يتناهى من الجهة السّفلى، فيلاقي العرش، أمّا الجهات الخمس الباقية فهي غير متناهية. وتحديد "ابن كرّام" لكيفيّة جسم المولى يدلّ على مدى تأثّره بالتصوّر الزرادشتيّ لإله النّور وإله الظّلمة. فقد أخذ مقالته عن الزرادشتيّين الذين يقولون بأنّ "أهورامزدا" يلاقي "أهرِمَن" من الجهة السّفلى، بمعنى أنّ "أهورامزدا" فوق و"أهرِمَنْ" من أسفل يلامسه من جهة واحدة، وأمّا من الجهات الأخرى فلا يُلامسه. وهي تقريباً نفس مقالة "ابن كرّام" في ماهية الجسم الإلهيّ. وأضاف "ابن كرّام" إلى مقالته تلك أنّ معبوده على العرش استقراراً، وجوّز عليه التحوّل والانتقال والنّزول، وزعم هو وأتباعه أنّ معبودهم محلّ للحوادث. فذهبوا إلى أنّ أقواله وإدراكاته للمرئيات والمُدركات أعراض مُحدثة، وهو محلّ لتلك الحوادث وهي قائمة به. لقد وصل النّظر بالكرّامية إلى الحدّ الذي حكموا فيه بالتّجسيم، وأثبتوا أنّ الآيات المشيرة إلى الظّرفية مُحكمة، وأنّ الله يتحيّز بالظّرف، وله أعضاء فجعلوا المولى كالإنسان. فذهبت إلى أنّ الله تعالى جسم لا كالأجسام، ويعنون بالجسم أنّه القائم بالذات، ويعنون بقولهم "لا كالأجسام" أنّه ليس بمتركب، وقال بعضهم إنّه جسم، وعنوا به الموجود وهو أحد قولي "هشام بن الحكم "، وهذا وقول الكرامية سيّان من حيث المعنى. إنّ الكرّامية يقولون بخلود الكون، وينكرون البعث ضمنيّاً ممّا جلب عليهم سخط المسلمين على اختلاف فِرقهم لِما في مذهبهم من توهين للألوهيّة، وإذلال وتسخيف لفكر الإنسان، وكأنّه لا يستطيع أن يسمو عن المادّة إلى المجرّد. وما قال المعتزلة بأنّ الصّفات عين الذّات إلّا ردّاً على الثنويّة والمشبّهة، وفراراً ممّا وقعت فيه المثبّتة المجسّدة، فكانت ردودهم كثيرة وعنيفة على الكرّامية، وكذلك فعل مثلهم أهل السّنة مثل ردود "الفخر الرّازي" في مفاتيح الغيب. (ر: البغدادي عبد القاهر: الملل والنحل، ص ١٤٩ ـ ١٥٠. الشهرستاني: الملل والنحل، ١٤٦/١. الرازي فخر الدين: أساس التقديس، ص ٢٨).



الأول : لو كان الباري متحيزا لكان مساويا للأجسام، ويلزم حدثه أو قدمها، وكلاهما محال.

الدليل الثاني: لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في التحيّز، فإن خالفها من وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته، وإن لم يخالفها لتمّت المماثلة من سائر الوجوه، وذلك كلّه محال.

الدليل الثالث: لو كان القديم متحيّزا لافتقر إلى الحيّز، والقديم لا يكون مفتقرا.

الدليل الرابع: لو كان متحيّزا لكان الحيّز موجودا في الأزل، فيلزم وجود قديمين واجبي الوجود، وهو محال.

الدليل الخامس : لو كان متحيّزا، لكان إمّا أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون، فإن كان الأوّل كان مؤلّفا، وكلّ مؤلّف حادث، والإله لا يكون حادثا. وإن لم يكن قابلا للقسمة كان فاعل الأشياء وواجب الوجود أصغر الأشياء وأحقرها، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

١٤٤ ب **الدليل السادس** : لو كان متحيّزا/ مختصا بجهة، لكان ذلك الاختصاص إمّا لذاته أو لشيء خصّصه. فإن اختصّ لذاته جاز ذلك في المحدث، وحينئذ ينسدّ باب الاستدلال على حدث العالم(١). وإن اختصّ لشيء خصّصه، فذلك الشيء إن كان قديما فهو محال لما يلزم من تعدّد القديم، وإن كان حادثا لزم قيام الشيء الحادث بذات القديم. ووافقت الكرّامية على امتناعه.

الدليل السابع: إنّ العالم كريّ، فيلزم على مقتضاه أن يكون الباري سبحانه

(١) وحينئذ ينسدّ باب الاستدلال (لزم قيام الشيء) على حدث العالم. ما بين قوسين إضافة في (ب).



أسفل العالم وفوق العالم.

الدليل الثامن : إنّ الجهات متساوية بالذات، فليس بعضها بأولى من بعض، فإن اختصّ بجهة افتقر إلى مخصص، والقديم لا يكون كذلك.

الدليل التاسع: إمّا أن يكون مستغنيا بذاته عن الحيّز. أو لا. فإن كان الأوّل لزم ألّا يوجد الحيّز أبدا، لأنّ ما بالذات لا يتبدّل، وإن كان الثاني كان الإله مفتقرا بالذات، وهو باطل.

الدليل العاشر: لو كان متحيزا لكان محاذيا. فحينئذ إمّا أن يكون كالجسم المحاذي أو أصغر أو أكبر، وعلى كلّ تقدير يلزم الافتقار إلى المخصّص للتساوي في الجواز، والقديم لا يكون مخصّصا.

الدليل الحادي عشر: لو كان سبحانه في جهة، فإمّا أن يصحّ عليه الخروج منها أو لا. فإن صحّ كان محلّا للحركة والسكون، فهو محدث. وإن لم يصح كان كالزّمن العاجز، وذلك صفة نقص، وهو على الله سبحانه محال.

ثم يجب بعد ذلك التنبيه على مغلطة: ذهب القلانسي من مشايخ الأشعرية إلى إطلاق القول بأنّ الله تعالى في مكان دون مكان، وأنه في السماء تمسّكا بظاهر ما ورد في الشرع. ومذهب المحدّثين أنّه في كلّ مكان، ذهب إليه البخاري وغيره من المتقدمين والمتأخرين. ومنع الأشعري من هذا الإطلاق. والحق أنّه إن أريد به النسبة العلميّة فإطلاقه واجب، وإن أريد به غير ذلك من لوازم الأجسام فهو مستحيل.

وقد وهم في هذه المسألة ابن رشد المتأخر، وزعم أنّ الواجب ألّا يصرح فيها بنفي ولا إثبات.



وهذا الذي قاله خطأ، لأنّ الشك في العقائد كفر محض، والدلائل القطعية قاطعة، والظواهر الشرعية متأوّلة. وله في كتابه الصغير الذي سمّاه مناهج الأدلة مواضع نبّهنا عليها، وفيها غلط فاحش.(١)

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن استدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾(٢).

○ **قلت**: أورد هذه الآية في معرض الاستدلال بها للكرامية. وقد اختلف العلماء في هذه الآي المتشابهة والأحاديث المشكلة.

فمنهم من أقرّها على ما جاءت عليه، ولم يتعرض فيها لنوع من التأويل مع اعتقاد أنّ الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وعلى ذلك درج كثير من التابعين كابن شهاب وغيره. ومنهم من سلك مسلك التأويل، وهو مذهب علماء الأصول. وعليه عوّل المحققون. وقد قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ/ للسّائل عن آية الاستواء: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه ١٤٥أ

(١) ورد هذا التعليق في طرة [١٤٤ ب] قال التدريشي: ذهب أكثر أهل العلم من السلف إلى أن تدبر هذه الأحاديث على ظاهرها ولا تفسر بما تفسر به صفات المحدث، بل تنفي الكيفية عنه، ويوكل علم باطنه إلى الله. فالأولى ألا يتجاوز هذا الحدّ. فإن الخطب جليل والإقدام على مزله اضطربت عليها أقدام الراسخين شديد، ولأن نتأى بأنفسنا إحقاقا بالجهل أسلم من أن ننظر إليها بعين الكمال. فهذا هو المنهج القديم والمذهب الأحوط، غير أن في زماننا هذا اتسع الخرق على الواقع إذ حملت أكثر أبناء الزمان الفتن المستكنة في نفوسهم على الخوض في هذه الغمرة حتى لو ذكر لهم مذهب السلف تسارعوا إليه بالطعن، وإذا عجزوا عن التأويل لغموض المراد ولقصورهم في علم البلاغة أفضاهم ذلك إلى التكذيب حتما، والعدول عن التأويل في هذا الزمان مضنة للتهمة في العقائد وذريعة للمضلين إلى توهين السنن. فأدت بنا هذه القضية إلى سلوك هذا المسلك الوعر واختيار التأويل.

(٢) طه: ٥.



بدعة. وقد أحسن في هذا الجواب، وفيه من الدلالة على تمكنه في العلم بالتوحيد ما لا خفاء به. وقد ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري أنّ مالك بن أنس تكلّم في هذا العلم وألّف فيه. فهذا حجّة على من ينكر علم الكلام من عوامّ أهل عصرنا ممن يزعم أنه مقلّد لمالك وهو من أجهل الجاهلين. فكيف يقلّد مالكا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في فروع الدّين، ولا يقلده في أصوله. وقد قيل:

مـا يضـرّ البحـر أمسـى زاخـرا　　إن رمـى فيـه غـلام بحجـر

وقيل للقاضي أبي بكر بن الطيّب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن قوما يذمون علم الكلام فأنشد:

عـاب الكـلام أنـاس لا خـلاق لهـم　　ومـا عليـه إذا عـابوه مـن ضـرر

ما ضرّ شمس الضحى في الأفق طالعة　　أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

وقد ناظر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الكرامية في مجلس يمين الدولة محمود[1]، وقد أقام عليهم هذه الدلائل فما أحاروا جوابا البتّة.

تأصيل: قال علماؤنا إذا تعارضت الدلائل العقلية والظواهر الشرعية، فإمّا أن يقبل الجميع، وهو محال للتناقض، وإمّا أن يبطل الجميع، وهو محال، لذلك لا يبقى لنا بعد ذلك إلّا العماية والجهالة، أو تبطل دلائل العقل لتصحيح دلالة السمع، وهو محال، لأنّ العقل أصل الشرع. فلو أبطلنا الأصل لتصحيح الفرع لزم إبطال الجهتين، فوجب تصحيح دلائل العقل، وتأويل ظاهر الشرع. والله المستعان.

ولم يذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الآي المتشابهة سوى آية الاستواء.

---

(١) يمين الدولة محمود الغزنوي: فاتح الهند، (ت ٤٢١هـ / ١٠٣٠ م). (الزركلي: الأعلام، ١٧١/٧).



وقد اختلفت مسالك العلماء في تأويل هذه الآية، وسنذكر ما وعيناه من أقاويلهم، قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾. أما العرش فهو لفظ مشترك يطلق على تسعة عشر معنى. فالعرش عرش الله، وعرش إبليس، وعرش الملك سريره. والعرش البيت، ومنه عروش مكة أي بيوتها، والعرش سقف البيت، والعرش المظلة. قال الأصمعي: أكثر ما يكون من قصب. والعرش عرش الكرم. والعرش مصدر عرشت البيت إذا بنيته. والعرش القصر. وعرش الرجل عزّه. ولما مات عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ رؤي في النوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين ما لقيت من ربك؟ فقال: ثلّ عرشي لولا أني لقيت ربّا رحيما. والعرش عرش الثريّا، وهي أربعة إن كان قدّام السماك الأعزل. والعرش مصدر عرشت الرجل، إذا ضربته في عرشه. وهو صفحة عنقه. والعرش رئيس الجماعة الذي يدبّر أمرها. والعرش عرش البير، وهو الخشبة التي يقوم عليها المستقي. وعرش الطائر، عشّه. والعرش، الإقامة بالمكان. والعرش ما بين القدم والأصابع. والعرش شيء يشبه الهودج. والعرش ياقوت يتلألأ من نور الجبّار.

هذه كلّها معارف ثابتة في اللّغة ذكرها الثقات، وجمعتها بعد البحث عنها. والمقصود في الآية الكريمة (العرش)[١] المضاف إلى الله الذي هو مخلوق عظيم/ جسمانيّ، لا يعبّر عنه، ولا يقدّر قدر عظمه إلّا الله تعالى، وهو والكرسي من أعظم مخلوقات الله كما جاء في الخبر الصحيح. ١٤٥ ب

ونحا أبو الفضل ابن النحوي[٢] إلى أنّ العرش في الآية اسم معنى، وليس المراد به المخلوق العظيم الجسماني. وجمهور الأمّة على خلاف قوله،

(١) سقطت من (ب).

(٢) أبو الفضل: يوسف بن محمد النحوي التونسي التوزري، فقيها يميل إلى الاجتهاد، صاحب قصيدة المنفرجة. (ت ٥١٣ هـ / ١١١٩ م). (الزركلي: الأعلام، ٨ / ٢٤٧).

وأنه عرش محسوس. وروينا عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[(١)]، قال: الكرسيّ موضع القدمين، والعرش لا يقدّر قدره إلّا الله تعالى. وذكر ابن خزيمة[(٢)] عن أسماء بنت عميس[(٣)]: كنت مع جعفر بأرض الحبشة، فرأيت امرأة على رأسها مكتل من دقيق، فمرّت برجل من الحبشة، فطرحه عن رأسها، فسفّت الريح منه الدقيق. فقالت له: أكلك للملك يوم يقعد على الكرسي، ويأخذ للمظلومين من الظالمين.

فقعوده سبحانه على العرش كاستوائه على العرش، فليس المراد منه استواء الأجسام والاستقرار على الأمكنة، لأنّ ذلك من لوازم الأجسام.

وقد دلّ الدليل على أنه سبحانه منزّه عن ذلك. فقال بعضهم المراد بالاستواء القهر والغلبة والإجبار، وأن العرش مصرّف تحت أحكام قدرته سبحانه، قائم بطاعته، ونبّه بالعرش على باقي المخلوقات لأنّه أعظمها قدرا. ومنه منبع الموجودات كلها. وإطلاق الاستواء على القهر معلوم في لسان العرب.

قال أبو الحسن الأخفش[(٤)] في طرر كتاب الأوسط: الاستواء: الاستيلاء والقهر، وأنشد:

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) ابن خزيمة: محمد بن إسحاق، المحدث المشهور. له الصحيح، وكتاب التوحيد. (ت ٣١١ هـ / ٩٢٤ م). (الزركلي: م ن، ٦ / ٢٩).

(٣) أسماء بنت عميس: الصحابية الجليلة، تكنّى بصاحبة الهجرتين. (ت ٤٠ هـ / ٦٦١ م). (الزركلي: م ن، ١ /٣٠٦).

(٤) الأخفش: سعيد بن مسعدة أبو الحسن، إمام في النحو، أخذ عن الخليل، ولزم سيبويه، له تفسير معاني القرآن. (ت ٢١٥ هـ /٨٣٠ م) (الزركلي: م ن، ٣ / ١٠٢).



يا ليتكم من قبل أن تستوي تيم عليكم كنتم موتى

وقال:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق[١]

ويقال: استوى الملك للأمير، والمراد استحكام قواعده، ومتانة دعائمه. وقال بعض العلماء: الاستواء المشار إليه إشارة إلى كمال المخلوقات، ووصولها إلى غايتها وتراقي درجاتها في الإتقان والإحكام وعجيب الصنعة، فاستوت في عالم كمالها.

وحقيقة أمرها كما قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٢]. ومن كلام العرب: استوى أمر فلان، إذا كمل وتقعّدت أحواله، واستقامت.

وقال الثوري: المراد بالاستواء إحداث فعل في العرش. كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[٣] الآية. وأشار بعضهم إلى أنّ المعنى أنه لا يخلق خلقا أكمل من هذا الخلق، لأنّ شواهد الحكمة فيه قد برزت فيه على غاية الكمال، فليس في إمكان الحكمة أن يخلق أكمل منه، وإن كان ذلك في إمكان القدرة، لأنّ الله تعالى لا تنحصر مقدوراته، ولا تنتهي مراداته.

و للغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك كلام في كتاب الإحياء[٤]، انتقده عليه عوام الفقهاء المرتسمين بشيء من نبذ ظاهر العلم، لأنّه ذكر فيه أنه ليس في الإمكان

(١) ديوان الأخطل.

(٢) طه: ٥٠.

(٣) فصلت: ١١.

(٤) راجع الغزالي: الإحياء، ١/١٨٢.

أن يخلق الله عالما أعجب من هذا العالم. ومراده إمكان الحكمة لا إمكان القدرة كما ذكرناه، قال: إذ لو كان قادرا على ذلك ولم يفعله لكان بخلا، وهو ممتنع على الجوّاد المطلق. وأمّا الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1] فهل هي واو الابتداء أو واو/ العطف؟ فيه خلاف ونظر. وكلام الإمام في التأويل بيّن. وقد ذكرنا تأويل أكثر المشكل في كتابنا المسّمى منهاج العوارف إلى روح المعارف، وفي مختصره المسمّى: بإيضاح السبيل إلى مناحي التأويل. والله يرشدنا للصواب بمنّه.

١٤٦أ

قال بعض شيوخنا المحققين، ابن شهاب وغيره من السلف الذين وقفوا عن التأويل، قائلون به لا محالة، لأنهم معتقدون أنّ الأمر ليس على ظاهر مقتضى اللفظ. فقد أخرجوا الظاهر عن وصفه ومقتضاه، وإن لم يعيّنوا محلّ التأويل. وهذا ما أشار إليه الآمدي.

فَصْلٌ

*** قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: صرّحت طوائف من الكرّاميّة بتسمية الربّ تعالى عن قولهم جسما.**

○ **قلت:** هذا الفصل ظاهر. وقد تقرر أنّه إذا استحالت الجسمية عليه سبحانه، استحال المكان، ومن صرّح بأنّه سبحانه جسم فلا يخلو من قسمين:

إمّا أن يطلق اللفظ ويثبت له سبحانه حقائق الأجسام أو لا يثبت له ذلك. وهو في كلا الأمرين مخطئ. إلّا أنّ الخطأ في إطلاق اللفظ مع إثبات أحكام الأجسام له سبحانه أفحش منه في إطلاق اللفظ فقط. وقد تقرّر في مسألة

(١) آل عمران: ٧.

حدوث الأجسام أنّ كلّ جسم مؤتلف، وكلّ متألف حادث. فلو كان تعالى جسما لكان حادثا. وقد ثبت قدمه. ثم لو كان جسما لكان مساويا لسائر الأجسام في الجسمية، مفتقر إلى مخصص يخصصه بصفات الألوهية. ثم لو كان جسما لكان منقسما، فإن قام بكلّ جزء من أجزائه علم وقدرة وإرادة وحياة، إلى غير ذلك من صفاته تعالى، فهذا محال لما فيه من تعدد الآلهة[١]. وإن قامت هذه الصفات بجميع تلك الأجزاء، فهو محال لما ثبت من استحالة قيام الصفة الواحدة بأكثر من واحد. وإن قامت ببعض أجزائه دون بعض فهو أيضا محال للتساوي، ويلزم الترجيح بغير مرجح. ولأجل ركاكة هذا المذهب لم يقل به من طوائف أهل النظر من يعتبر بقوله. وقد قال بعض المجسّمة إنّه نور يتلألأ كسبيكة الفضّة. نقله إمام الحرمين في الشامل عن هشام بن الحكم. وقال مرة أخرى: هو أكبر من العرش.

وقال بعضهم: هو على صورة الإنسان وإنّه لحم ودم، وهو مذهب مقاتل بن سليمان وداود الجواربي. وقال بعضهم: إنّه هو سبعة أشبار بشبر نفسه منتعل

---

(١) الله تعالى ليس بجسم، لأنّ الجسم اسم للمتركب، فمن أثبته في حقه فهو مخالف لأهل السنة في المعنى والاسم، لانتفاء معنى الجسم عنه تعالى. فكثرة الأجزاء والتبعض والتجزئ محال على الله، لأنّ كل جزء منه إمّا أن يكون موصوفا بصفات الكمال، فيكون حيا قادرا عالما مريدا سميعا بصيرا، فيكون كل جزء إلها، ويقع التمانع بين أجزائه. إذا فساده أولى من فساد القول بوجود إلهين. وإمّا أن يكون كل جزء منه غير موصوف بصفات الكمال، فيكون موصوفا بأضدادها، وذلك من علامات الحدث، وهو محال. ولأنّ المتركب لا يخلو من أن يكون طويلا أو عريضا...، ولا وجه إلى القول بكونه تعالى على هذه الأشكال المختلفة لما فيه من الاستحالة. وأيضا لا وجه لأن يكون على أحد هذه الأشكال على طريق التعيين، لمساواة غيره من الأشكال إيّاه في الجواز، فيكون اختصاصه بأحد هذه الجائزات بتخصيص مخصص، وفيه إدخاله تحت قدرة غيره، وهو من أمارات الحدوث. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٤٣ وما بعدها).

بنعلين من ذهب، إلى غير ذلك من جهالات المشبهة لعنهم الله وأخزاهم، حكاها إمام الحرمين في الشامل، وحكاها المتكلّمون قبله. وذكر في الباب قوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾[1]. وقد ذكرنا في كتاب "**منهاج العوارف**" الاختلاف في تأويلها، فقال بعضهم: المعنى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك التي هي نفسي، فهي نفس واحدة أضافها عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إلى الله سبحانه، وإليه بوجهين مختلفين، فهي مضافة إلى الله إيجادا وخلقا وإلى عيسى/ لأنها جعلت له مدبّرة، وبجسمه قائمة. وقال بعضهم: المعنى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في غيبك، وتسمى النفس غيبا، وبالعكس، لأنّهما متلازمان من حيث كانتا محلّا للغيوب والأسرار. وقد يراد بنفس الشيء ذاته ووجوده، ومنع القياس من إطلاق الأسماء. وقد أجمع العلماء كافة على أنّ الأسماء الموهمة لا يجوز إطلاقها عليه سبحانه، ولا تسميته بها. ١٤٦ ب

واختلف نظر المتأخرين هل يكتفى في جواز الإطلاق من غير الموهمة بعدم ورود المنع، أو لا بدّ من تطلّب دليل الجواز؟.

واختلفوا أيضا هل تثبت هذه الأسماء المقولة على الله تعالى بأخبار الآحاد أم لا؟، وفيه نظر. وكره مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في "جامع العتبيّة" أن يدعى الله فيقال: يا سيدي لعدم ورود الدعاء به في الأسماء المشهورة.

*   *   *

(١) المائدة: ١١٦.



فَصْلٌ

ممّا يخالف فيه الجوهر حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث

○ **قلت:** مقصده في هذا الفصل أن يدلّ على استحالة قيام الحوادث بذاته سبحانه. وهذا المذهب قد قال به جماعة من الملحدة، ولم يقل به من أهل الحقّ أحد، وإنّما قال به الكرّامية، والهشامية، والجهمية، والمعتزلة.

أمّا الكرّامية فهو من الشهرة عنهم بحيث لا يخفى. وكذلك الهاشمية[1] والجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم، فإنّهم قائلون بأنّ علومه تعالى متجددة وحادثة بحدوث المعلومات، ولكلّ معلوم علم، وهو مذهب أبي الحسين البصري من حذّاق المعتزلة.

وأمّا المعتزلة فمن رؤسائهم القائل بأنّ الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، كاره للمعاصي بكراهية محدثة، لا في محلّ. والإرادة والكراهية وإن كانتا عندهم في غير محلّ، إلّا أنّ صفة المريديّة والكراهية حادثان في ذات الباري سبحانه.

ويلزم بعض الفلاسفة القول به من حيث أن الإضافات عندهم موجودة في الأعيان. فكلّ موجود، فالله تعالى معه، وكونه معه وصف حادث موجود لذاته.

(١) الهاشمية: أتباع أبي هشام بن محمد بن الحنفية أحد زعماء العلويين في زمان بني مروان ت ٩٩ هـ . قالوا بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١ / ١٢٠).

وأثبت أبو البركات[١] اليهودي إرادات وعلوما حادثة. وزعم أنّه لا يتقرّر العلم بكونه إلها إلّا بها. وزعم أنّ الإجلال من هذا الإجلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه لازم. وقد ألزم بعض أهل النظر الأشعريّة القول بأنّه تعالى محلّ للحوادث من وجوه:

الأوّل: من حيث أثبتوا النسخ، وفسّروه بأنّه رفع الحكم أو انتهاؤه، وعلى كلا التقديرين فقد عدم شيء بعد وجوده، وهو تغيّر.

الثاني: من حيث أثبتوا التعلّقات الحادثة للعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر. وعندما يتعلق بالحادث المعيّن قبل وجوده وبعد وجوده، وهذا كلّه يدلّ على قبوله الحوادث.

قال المصنف عفا الله عنه: واعلم أنّ هذه الإلزامات كلّها باطلة، لا يرد على أصل الأشعرية منها شيء، وذلك أنّ التعلّقات عندهم نسب وإضافات، وليست صفات حقيقية قائمة بذات الموصوف، فيلزم حينئذ أن لو كانت/ صفاته ووضح أنّها متغيّرة فقيام الحوادث بذات الموصوف، الله سبحانه، وإمّا بتقدير كونها نسب وإضافات فلا إشكال حينئذ. ومن الجائز حدوث النّسب وتغيّرها، ولا يلزم من تغيّرها تغيّر المنتسب إليه. ١٤٧ أ

ونقل بعض أهل المقالات أنّ القول بأنّ الله تعالى محلّ الحوادث، لم يقل به أحد إلّا المجوس والكرّامية، وقد ذكرنا من قال بذلك من طوائف أهل النظر.

ونقل الإمام عن الكرامية أنّ القول الحادث يقوم بذات الباري تعالى. ثم

---

(١) البغدادي أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: عالم بالعلوم الحكمية والطب، من مصنفاته: المعتبر في الحكمة. (ت ٥٤٧هـ - /١١٥٢م).



زعموا أنّه لا يتّصف بما يقوم به من الحوادث. وهو سبحانه غير قائل عندهم بالقول الحادث القائم بذاته تعالى، وإنما هو قائل بالقائلية. وفصل بعضهم بين كلام الله وقوله. فقوله حادث عندهم، وكلامه قديم عندهم. والكلام عندهم عبارة عن القدرة على التكلم. والقرآن عندهم قول الله وليس بكلام عندهم، وهو حادث قائم بذاته تعالى. وزعموا أنّ أسماءه تعالى كلّها أزليّة، ويستحيل عندهم فيما لا يزال باسم لم يكن سبحانه موصوفا به أزلا. وقالوا على مقتضاه إنّه خالق بالخالقية، ورازق بالرازقيّة، ولم يقولوا كذلك في سائر الصفات، بل زعموا أنّه سبحانه عالم بعلم، مريد بإرادة، قادر بقدرة. وقد ذهب بعض المنتمين للأشعرية أنّه تعالى خالق في الأزل، ورازق في الأزل. وقد قال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنّه تعالى خالق بالقوّة، وفيه نظر، لأنّ ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلّا بمخرج. ولم يعهد لفظ الأشعرية جاريا على اصطلاح الأشعريّة والمتكلمين، وإنّما هي لفظة فلسفية.

والقائل بأنّه سبحانه يوصف بأنّه خالق في الأزل إن ردّ ذلك إلى قدرته، فصحيح لا اختلاف فيه، وإن أراد وجود المخلوق والمرزوق أزلا، فهو قول بقدم العالم، وقد تقدّم إقامة الدليل على حدثه.

وقد ذكر الإمام وجوها في الرد على الكرّامية. وتحرير دليله الأوّل أن يقال: لو قبل الحوادث لم يخل عنها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فحينئذ يكون واجب الوجود حادثا، وقد ثبت قدمه، هذا خلف.

بيان المقدّمة الأولى: إنّا نعلم بالضرورة أن القابل للشيء لا يخلو عنه، أو عن مثله أو عن ضدّه من حيث أنّ نسبة جميعها إليه متساوية. فلو جاز خلوّه عن البعض لجاز عن الكلّ، واللازم باطل لما يؤدّي إليه من التعدي، فالملزوم باطل.



وأمّا بيان المقدّمة الثانية: وهو أنّ ما لا يخلو عن الحوادث حادث، فهو أنّه لو كان قديما لوجب الخلوّ وانقلاب المحدث قديما، وكلاهما محال.

الدليل الثاني: إنّ كلّ ما قبل الحوادث فهو جائز من حيث أنّ نسبة تلك الحوادث إلى ذاته متساوية، فاختصاصه بأحدها يستلزم المقتضي، والقديم لا يفتقر إلى المقتضي. وفي هذا الدليل مناقشة.

الدليل الثالث: صفات الباري سبحانه لا بدّ وأن تكون من صفات الكمال، فلو كانت صفة من صفاته حادثة، لكان قبل حدوثها وقيامها بذاته غير كامل بذاته، بل يكمل بغيره من الحوادث، وذلك محال.

الدليل الرابع:/ لو صح اتصافه بالحوادث لكانت تلك الصفة، بأن كانت من لوازم ذاته لزم حصولها أزلا، فحينئذ يصح وجود الحوادث أزلا، وهو باطل لأنّ الجمع بين الحدوث والأزل متناقض، وإن لم تكن من لوازم ذاته فهي حاصلة بعد أن لم تكن، فيفتقر حصولها للقديم إلى مرجح، وهو محال. ١٤٧ ب

وقد تعرض الأيمّة لإلزامهم من وجوه:

الأول: ما ألزمهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني على أصلهم أنّ القديم تعالى متحيّز، وهو عندهم أكبر من العرش، ويستحيل عندهم قيام العرض الواحد بالجوهرين، فكيف جاز قيام الحادث الواحد بذات الله تعالى وهو عندكم مؤلّف من أجزاء أكبر من العرش.

الإلزام الثاني: إذا جاز قيام بعض الحوادث به، جاز قيام الألوان والأصوات والحرارة والبرودة والألم واللذة والطعوم والروائح به، وهو باطل بالاتفاق.

الإلزام الثالث: هو أنّه يلزم على مقتضى مذهبهم قيام قدرة حادثة وعلم حادث وإرادة حادثة بذاته، وهم لا يقولون به في هذه الصفات.

الإلزام الرابع: طرد ذلك شاهدا من حيث أثبتوا قولا حادثا قائما بذاته تعالى وهو غير قائل به، فيلزم أن يثبتوا شاهدا علوما وإرادات وأقوالا لا توجب للمتّصف بها أحكاما، وهذا قدح في إطراد العلل العقلية وانعكاسها، فإنّ من أثبت العلّة ولا حكم، فقد قدح في إطرادها، ومن أثبت الحكم ولا علة، فقد قدح في انعكاسها. وقد تقرر أنّ العلل العقليّة توجب المعاني لذواتها، فيستحيل تخلّف الحكم عنها.

الإلزام الخامس: يلزم على مقتضى أصولهم أن يثبتوا علما حادثا مع العلم القديم، إذ من أصلهم جواز قيام المثلين بالمحلّ الواحد، ويلزمهم أيضا أن يجوّزوا قيام كون به يخصصه بالجهة التي هو فيها، إذ الجهات متساوية، وقد وافقوا على أن امتناع ذلك واجب.

الإلزام السادس: يقال لهم كما جوّزتم الاكتفاء بالقائليّة عن القول يلزمكم الاكتفاء بالعالميّة عن العلم، والقادريّة عن القدرة، إلى غير ذلك من الصفات، وأنتم لا تقولون به.

الإلزام السابع: التناقض، وذلك أنّهم زعموا أنّ الحادث القائم بذاته سبحانه يمتنع عليه العدم، والقول بالحدوث مع امتناع العدم بالذات متناقض.

الإلزام الثامن: نقول لهم سلّمتم أنّ القول لا يقوم إلّا بحيّ، وأنّ الحيّ لا يعرى عن العلم أو ضدّه، وعن السمع أو ضدّه، وعن القدرة أو ضدّها، فيلزمكم مقتضى ذلك في القول، فلا يعرى الباري تعالى على مقتضى ذلك عن أن يوصف في الأزل بالقول أو بضده وهو الخرس، والضد نقص، فيستحيل عليه، فيلزم أن يكون موصوفا بالقول أزلا، وقد قلتم إنّ القول الحادث، ووجود الحادث أزلا محال.

الإلزام التاسع: أن نقول لهم أيضا الباري سبحانه يقول للحوادث "كن"، فلا يخلو أن يكون ذلك بالقول أو بالقائلية، والأول عندهم باطل لأنّه ليس عندهم قائلا عندهم بالقول، فهو إذن قائل بالقائلية، فلا معنى حينئذ للقول ولا حاجة إليه.

الإلزام العاشر:/ أن نقول لهم أيضا هذا المذهب الذي تقولون به لا يتمّ لكم إلّا بإثبات الحال، لأنّ القول بالقائلية فرع عن ثبوت الحال وهي من مجال النّظر. ١٤٨ أ

وقد اختلف في معنى القائليّة، فقيل هي القدرة على القول، وقيل هي قابليّة القول، كذا ذكر المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ سمع بعض المشايخ يفسّرها على مقتضى مذهبهم.

○ **قلت**: وهذا التفسير فيه نظر، لأنّ لفظ القبول يقتضي تهيؤا واستعدادا لوجود المقبول، وذلك عدم وجود القبول، فيرجع مقتضى قولهم على هذا التفسير إلى أنّه سبحانه قائل لا بقول ولا بقائليّة، وحينئذ لا يصدق إطلاق اسم الفاعل عليه. والأشبه عندي على أصولهم أنّ القائلية هي المعنى الموجب للقول، فتأمل ذلك.

ومن الأدلّة السمعيّة على أنّه سبحانه منزّه عن الحوادث، قول الخليل صلوات الله عليه: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾[1] قيّده عقله بالضرورة أنّ التغيّر ينافي الإلّهيّة.

وكلام الإمام في هذا الفصل بيّن، وذكر أنّ دليله لا يستمر على أصول المعتزلة، ولهم أن يستدلوا بأدلة أخرى على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى.

(١) الأنعام: ٧٦.

فَصْلٌ

في الدليل على استحالة كون الله جوهرا والتنصيص على نكتة في الردّ على النصارى

○ **قلت:** لمّا كان هذا العلم موضوعا للكلام مع كلّ من مرق من الدين وخرج عن عقائد المسلمين، وقعت الحاجة إلى الكلام مع الطائفة اللّعينة المثلّثة الجهلة الأغبياء، ومن قال بقولهم من الحلوليّة الزنادقة، وغلاة المجسمة. وقد كانت هذه المذاهب لركاكتها حقيقة بأن يستقذر سماعها ويتأفّف عن حكايتها، إلّا أن الأيمة تعرضوا لإفساد مذاهبهم وبيان مناقضاتهم. ونحن نتتبّع كلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الفصل إن شاء الله[1].

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز. وقال بعضهم: هو القابل للأعراض. وعلى كلا الإطلاقين فلا يصح كون الباري سبحانه جوهرا، لأنّه حينئذ يكون قابلا للأعراض، متخصصا بالجهات والأقدار والحدود والأقطار، وكلّ ذلك محال. فتسمية النّصارى له جوهرا إن كان باعتبار معنى من هذه المعاني فهو محال، متناقض على أصول قواعدهم. وإن كانوا إنّما يسمّونه جوهرا من جهة قيامه بنفسه، فقد أخطؤوا في إطلاق اللفظ فقط، من

(١) يقرر التفتازاني أن الواجب تعالى ليس بجسم، ويعلل ذلك بأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولى، والصورة أو الجواهر الفردة فكل مركب محتاج إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأنّ كل عرض محتاج إلى محل يقومه ولا جوهر لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه، والواجب تعالى ليس كذلك.

حيث كان إطلاق الأسماء متوقف على الشرع. ولم يرد إطلاق هذا اللفظ عليه. وقد أطلق بعض الفلاسفة عليه أنّه جوهر بمعنى أنّه القائم بنفسه، الموجود الذي لا يحتاج إلى مقوّم يقوّمه، ويعبّرون عن الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع. والكلام معهم كالكلام مع النصارى[١].

وقد اتفق النصارى مع اختلاف مذاهبهم وتباين آرائهم على القول بالتثليث. واتفقوا أيضا على صرف التثليث إلى الأقانيم الثلاثة: الوجود والحياة والعلم[٢].

والأقنوم في اللغة اليونانية: أصل الشيء[٣].

(١) اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة. وبين المتكلمين بمعنى المتحيّز بالذات. وإطلاقه على الله تعالى بأي معنى كان، لا يجوز. أما عقلا فلإيهامه بما عليه النصارى من أنه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم، بل لاستلزامه التحيّز بالمعنى الذي قصده المتكلمون. وأما شرعا فلعدم إذن الشارع له.

(٢) أورد التفتازاني مقولة النصارى بقوله «أما النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد، ثلاثة أقانيم هي: الوجود والعلم والحياة، المعبّر عنها عندهم بالآب والابن وروح القدس على ما يقولون آبا إبنا روحا قدسا». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ٥٧). فهم يقولون الآب والإبن وروح القدس ثلاثة آلهة، وهي إله واحد. والمتدرّع بناسوت المسيح هو الإبن، ويقولون هي الوجود والعلم والحياة والقدرة. فالأقانيم عندهم هي الصفات، (كالوجود والعلم والحياة) وسمّوها الآب والإبن وروح القدس، وإنّما العلم والحياة تدرّع وتجسّد دون سائر الأقانيم «كأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، والسمع والبصر إلى العلم». (التفتازاني: م ن، ص ٥٧). وهذا قول كان عليه جماهير النصارى قبل افتراق اليعقوبية والملكانية والنسطورية.

(٣) الأقنوم: في اللغة الأصل، وجمعه أقانيم. وعند النصارى ثلاث صفات من صفات الله، وهي: العلم، والوجود، والحياة. وعبروا عن الوجود بالآب، وعن الحياة بروح القدس، وعن العلم بالكلمة، وقالوا: أقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٥٧١/٣).

١٤٨ ب وقد اختلفت مذاهبهم في الجوهر هل هو عين الأقانيم/ أم لا، على مذاهب.

فذهبت الروم وهم الملكيّة[1] إلى أنّ الجوهر غيرها. وذهبت اليعقوبيّة[2] والنسطوريّة[3] إلى أنّ الجوهر ليس عين الأقانيم. ومنهم من زعم أنّه لا يقال هو

(١) الملكيّة، وعند الشهرستاني الملكانية: هم أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها، ومعظم الروم ملكائية يقولون إنّ الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٦٢/٢). فالملكانية يقولون إن الله أقنوم واحد إلا أنه إسم لثلاثة معان: الآب والإبن والجوهر. والجوهر عندهم روح القدس، ومعناهم في قولهم آب وابن وجوهر، أي بدن وروح وكلام، وأن له علما هو غيره، وأنه لم يزل قديما معه. وحسب زعمهم أن مريم ولدت إلها أزليا، وأنّ القتل والصلب وقع على الناسوت واللّاهوت.

ومذهب الكاثوليك: الملكانية. وتنتشر في سوريا ومصر وفلسطين. ولهم جالية كبيرة في الولايات المتحدة، ولصلتهم بالطقس البيزنطي تسمى كنيستهم بكنيسة الروم (شلبي أحمد: مقارنة الأديان، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٨، ٢ / ١٩٤).

(٢) اليعقوبية: نسبة إلى يعقوب البرادعي، ويسمون السريان، قالوا بالأقانيم الثلاثة، ومنهم تفرع الموارنة في بلاد الشام. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١٩٠/١). فاليعقوبية يقولون: إنّ الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته بطريق الإنقلاب لحما ودما بحيث صار الإله هو المسيح. (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ٥٧. بتصرف). وهو الظاهر بجسده بل هو هو، وعنهم أخبرنا القرآن ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة / ١٧). فالله حسب زعمهم لم يكن بجسم فتجسّم، ولم يكن في مكان فصار في مكان متجسّدا متناسيا بعد أن كان غير متجسد ولا متناس، وهو المسيح، ودليلهم في ذلك أنهم قالوا: لما كان قادرا على الزيادة في حدثه، كان قادرا على الزيادة في ذاته، ولو لم يقدر على الزيادة في ذاته لكان عاجزا وهو القادر على ما يشاء. (أبو سعيد نشوان الحميري: الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٤٨، ص ١٤٣. بتصرف).

(٣) النسطورية: نسبة إلى نسطور الحكيم، وهم طائفة من المسيحيين، نشروا المسيحية في=



الأقانيم ولا غيرها.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسن أنّهم أربعة طوائف: اليعقوبية يقولون إنّ الله هو المسيح بن مريم، ويقولون إنّه كان لا في مكان.

والنسطورية منهم يقولون: المسيح ابن الله. والملكيّة يقولون إنّ الله ثالث ثلاثة. والأرشوية يقولون إنّ المسيح ابن الله على وجه الرحمة والتكرمة، كما يقول أهل الاسلام إبراهيم خليل الله، ومحمد حبيب الله.

وهذا المذهب إنّما يقع فيه الخطأ من جهة إطلاق الاسم فقط. وتمسّكوا بلفظ وجده أوائلهم أنّ الله تعالى قال لعيسى صلوات الله عليه: أنت نبيّ وأنا ولدتك، فصحّفوا أنت نبيّ بتقديم الباء وتخفيف اللام من ولّدتك.

وفي الإنجيل أيضا: أنا ماض الى أبي وأبيكم، وهو حجة عليهم، لأنّه أثبت البنوّة لهم بالمعنى الذي أثبتها لنفسه.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الحياة والعلم ليسا بزائدين على الموصوف، بخلاف الأقنوم الثالث. ومنهم من يعبّر بالأقانيم عن الثلاث: الآب والابن وروح القدس.

= إيران والهند والصين، يقولون إنّ الله واحد ذو أقانيم ثلاثة وهي: الوجود والعلم والحياة. (الشهرستاني: م ن، ١/١٨٩). فالنسطورية: يقولون إنّ الكلمة حلّت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته بطريق الإشراق، كما تشرق الشمس من قوة على بلور. (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ٥٨ بتصرف)، فالله تعالى «ثلاثة أقانيم، وهو أقنوم واحد: الآب والابن وروح القدس، كقولك الله الرحمن الرحيم، والمعنى واحد، كالشمس لها حرّ وضوء وذات وهي شيء واحد، وأنه لم يزل لاهوتا قائما في مكان، ثم اتخذ ناسوتا وهو المسيح، فصار له مكان لإظهار الصنع والتدبير. ومعنى اللاهوت: الإله، والناسوت الذي انتقل إليه هو: الإنسان». (أبو سعيد نشوان الحميري: الحور العين، ص ١٤٦).



ومنهم من يعبّر عن الوجود بالآب، وعن العلم بالكلمة.

ومنهم من يقول: العلم هو الابن. ومنهم من لا يسمّيه ابنا إلّا بعد أن يحلّ ويتدرّع بالمسيح.

واختلفت مذاهبهم في الاتحاد والتدرّع. فقال بعضهم وهم اليعقوبية: إنّ الكلمة انقلبت لحما ودما. وقال بعضهم: إنّها خالطته ومازجته. واختلفوا في هذا المقام:

وقال بعضهم: إنّ الكلمة حلّت جسد المسيح كحلول الجوهر والعرض. وقال الروم صار الكثير متّحدا. ومنهم من لم يقل كذلك، وزعم أنّ الاتحاد هو وجود ظهور اللّاهوت على النّاسوت، كما إذا قابلت صورة جسما صقيلا فإنّها تظهر فيه وإن لم تنتقل إليه ولم تحلّه. وشبّهه بعضهم بضياء الشمس، فهو مشرق على الوجود مع أنّه غير مفارق لقرص الشمس.

وقال بعضهم: إنّ الكلمة مازجت جسد المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن.

وذكر بعض الحذّاق تقسيما مضبوطا، فقال: إمّا أن تقول النصارى بالحلول والاتحاد إمّا لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته. إمّا بالنسبة إلى روح عيسى أو إلى بدنه، وإمّا ألّا يقولوا بذلك، بل يقولوا إنّ الله تعالى أعطاه قدرة على خلق الأجسام والإحياء وعلما بالمغيّبات، أو سمّاه ابنا على وجه التشريف. فكلّ ذلك قد قالوا به.

وقد حكى عنهم أهل المقالات هذه المذاهب كلّها. وقد ذكرها الإمام في "الشامل" و"الإرشاد". وقد تعرض الأيمة من أهل النظر من كلّ طائفة لإبطال هذه المذاهب. ونحن نتتبع مساق الإمام في ذلك. وطالبهم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بإقامة

الدليل على انحصار الأقانيم، والمطالبة لازمة، وحصرهم لها في/ ثلاثة تمسك ١٤٩ أ بمجرد الدعوى. فإن زعموا أنّها الصفات الخالصة بالإله، قلنا لهم، وكذلك القدرة والإرادة والسمع والبصر والبقاء، فهلّا عددتم ذلك كلّه من الأقانيم. ثم يقال لهم ما تقولون في الجوهر؟ هل هو الأقانيم أو غيرها؟ فإن قالوا غيرها انتقلوا من التثليث إلى التربيع. وإن قالوا هو هي، فقد صار الموصوف صفة، والصفة موصوفا، وهذا محال، ويلزم منه أيضا اتحاد المتكثّر. ثم يقال لهم: الكلمة التي اتّحدت بالمسيح إمّا أن تكون فارقت الجوهر الذي هو الإله عندكم أو لا، فإن كان الأوّل لزم وجوه من المحال:

الأوّل: انتقال الصفة وهو محال.

الثاني عدم صفة النفس، فإنّ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر فإذا انتقلت عنه لزم بقاء الجوهر بعد انتقال الكلمة عنه جاهلا، إذ لا ارتفاع للنقيضين، ويلزم عل مقتضاه انتقال صفة الحادث للقديم، وإن لم تفارق الكلمة الجوهر فهو باطل من وجوه.

الأوّل: إنّها حينئذ لا تكون حالّة في جسد عيسى بما أنّ الصفة الواحدة لا تقوم بموصوفين، فإذا كانت مختصة بذات القديم غير مفارقة لها، فكيف تحلّ في غيرها مع اختصاصها بذات الجوهر القديم. وعلى هذا الدليل عوّل الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ثم يلزم على مقتضاه أن يتّحد الجوهر القديم بالمسيح، وذلك باطل لا يقولون به. ثم إذا بطل اختصاص العرض بمحلّ وانتقاله إلى غيره، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي هي بمنزلة صفة النفس أو لا. ثم يلزم الاتحاد والتدرّع في غير الكلمة. فتخصيصها بالكلمة دعوى لا دليل عليها، فهلّا جاز هذا التدرّع في باقي الأقانيم؟ وهلّا جاز ذلك أيضا شاهدا، فتتّحد صفة نفس الجوهر بالعرض وبالعكس؟ وذلك ما لا يقول به عاقل.



وقد استدلّ بعض المتكلمين على إبطال الاتحاد، فقالوا: لا يخلو إمّا أن يكون واجبا أو جائزا أو مستحيلا. والأوّل باطل، وإلّا لزم من قدم اللاهوت قدم الناسوت. والثاني باطل، وإلّا لافتقر القديم إلى مخصص فيكون في مادة الإمكان، وحينئذ يكون مستحيلا، وهو المقصود.

الدليل الثاني: هذا الاتحاد إن كان وصف كمال وجب وجوده أزلا وأبدا. وإن كان وصف نقص استحال وجوده أزلا وأبدا.

الدليل الثالث: لو اتّحد القديم بشيء، فلا يخلو حال اتّحادهما، إمّا أن يكونا موجودين فهما اثنان لا واحد، فلا اتحاد. وإن صارا معدومين، فالموجود غيرهما فلم يتّحدا، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد، لأنّ المعدوم لا يكون غير الموجود.

الدليل الرابع: على إبطال الحلول أنّ المراد من الحلول حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محلّه. وإذا كان الحيز في حقّ القديم سبحانه مستحيلا، فالحلول أولى بالاستحالة.

الدليل الخامس: لو جاز الاتحاد بعيسى أو حلول الكلمة في جسده لجاز فيمن عداه كموسى، وذلك أنّ خرق العادة قد ظهر عليهما معا، فالتخصيص تحكّم، بل لو جاز/ ذلك بالنسبة إلى موسى وعيسى لجاز مع زيد وعمرو حتّى النّملة والذّبابة. فإن قالوا: لم يظهر الخارق على غيرهما، قلنا: عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول. ثم نقول لهم من زعم منكم أنّ هذه الأقانيم كلّها آلهة، فالأكثر منكم مساعدون لنا على خطئه، لأنّ كلّ أقنوم منها لا يتّصف بالوجود، فكيف يكون إلها؟. ثم نقول لهم: قولكم إنّ عيسى إله أو ابن إله مع أنّه قتل وصلب، متناقض. فقال بعضهم جوابا عنه: إنّ المصلوب هو الناسوت المحض

١٤٩ ب

ليس هو المسيح، وهو خطأ.

وأمّا القائلون بالامتزاج فيلزمهم القول بحدوث الجوهر، وكذلك يلزمهم أن يكون الجوهر جسما، وهم لا يقولون به.

وأمّا القائلون بالاتحاد المتكثّر فقولهم غير متصور ولا معقول، وهو كقول بعض الفلاسفة إنّ الأجناس والفصول المتكاثرة في الذهن، واتحاد في الخارج. فالسواد عرض لون السواد، والموجود في الخارج لا تكاثر فيه.

وأمّا ما استدلوا به من السمعيات فلا حجج فيه، وهي مقابلة بنقائضها، ففي الإنجيل أنّه لمّا عرض للصلب قال: إلهي لم أسلمتني؟. وقال للحواريين: أخرجوني من هذه المدينة فإنّه ما أكرم نبيّ في مدينته. وفيه أيضا أنّه قال: إنّما بعثت معلّما. ووقع فيه ما فيه التصريح أنّه عبد مربوب. وبذلك شهدت أدلّة العقول، فوجب اعتقاد عبوديّته، وتشريف الله تعالى إيّاه باصطفائه ورسالته. وقد نطق الوحي الصحيح بذلك، ونعوذ بالله من الخذلان والضلال.

وههنا نكتة بديعة، وهي: أنّ هذه الخوارق الواقعة على يد موسى وعيسى واقعة بقدرة الله عزّ وجلّ، ومنسوبة إليه خلقا وإيجادا. والإعجاز فيها للأنبياء من حيث التحدي والاقتران بالدعوة.

وقد ذهبت الفلاسفة إلى أنّ الملازمة بين السبب والمسبب عقلية، فلذلك تأولوا ما جاء في القرآن من إحياء الموتى وانقلاب العصا حيّة.

والأول عندهم عبارة عن إزالة موت الجهل بحياة العلم. وأمّا تلقّف العصا، فالمراد بها ظهور الحجج الإلّهية لموسى صلوات الله عليه على السحرة، وإبطال شبهة السحرة، وإيضاح الحق لديهم.



وأمّا انشقاق القمر فأنكروه، وزعموا أنّه أخبار آحاد. وهذا كلّه كفر لا يتحقق في قلب مؤمن، وإلى الله تعالى التضرع في أن يرينا الحقّ حقّا ويرزقنا اتّباعه، والباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه، ونرغب إليه ألّا يسلّط علينا من ذلك أشباها فنتبع هوانا بغير هدى من الله فنضلّ ونضلّ.

مسألة: وقع في "جامع العتبيّة" عن مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ عيسى توفي وهو ابن خمس وثلاثين سنة ثم أحياه الله بعد ذلك، وهذا القول ضعيف جدا.

❊ ❊ ❊



[الباب السادس]

العلم بالوحدانية

هذا الباب من أجلّ قواعد الدين والتوحيد، ودعائم الإسلام، وقدّم الكلام في حقيقة/ الواحد، لأنّ وصفه تعالى بالوحدانية يستلزم معرفة الواحد[١]. ١٥٠ أ

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه، فقال الأستاذ والقاضي: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم. وقال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لو قيل الواحد (هو)[٢] الشيء (لوقع الاكتفاء بذلك)[٣]. وهذا الذي قاله الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه مناقشة، وذلك (أنه صادق على المركّب)[٤] من حيث هو شيء، لا بالنظر إلى أجزائه، فإذا قطع النّظر عن أجزاء المركب صدق عليه أنّه شيء، فإذا أشرت إلى مركّباته التي هي بسائطه فهو أشياء لا شيء، وقد يطلق واحد، ويراد به نفي النظائر والأشباه، إمّا في ذاته وإمّا في صفاته وإمّا في أفعاله، كقولهم فلان واحد عصره في العلم.

وقد يطلق ويراد به أنّه لا ملجأ غيره ولا ملاذ سواه. وقد يطلق ويراد

---

(١) عقيدة التوحيد هي شعار الإسلام وركنه الأول. وقد اهتم المتكلمون بإثبات الوحدانية لمواجهة الخصوم القائلين بتعدد الآلهة، كما يشمل وحدة الإله، بمعنى نفي التكثر والتبعّض عن ذاته.

(٢) في (أ): هي.

(٣) سقطت من (ب).

(٤) في (ب): أن لا يخلو حال المركّب.



(به)[1] الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعدد.

وقالت المجسّمة: معنى وصف الباري تعالى بأنّه واحد بمعنى أنّه فاعل مدبر، ولم يفسّروه بأنّه الذي لا ينقسم لما أنّه عندهم جسم.

وقالت الفلاسفة: الواحد هو الذي ليس بكثير ولا كثرة، وعنوا بالكثير المتعدد، والكثرة العدد[2].

وقال عبّاد الصيمري والصالحي: وصفه تعالى بأنّه واحد يرجع إلى أنّه ممدوح، وهو خطأ، ويلزمهما ذلك في صفاته كلّها، ويلزمهم ألّا يكون في الأزل موصوفا بذلك إذ لا مادح في الأزل.

وقال بعض المعتزلة: (الواحد هو الذي له مع شيء آخر شيئان)[3]. وهذه كلّها حدود مبنيّة على مقتضى المذاهب.

(١) سقطت من (أ).

(٢) نفى الفلاسفة الكثرة عن الباري تعالى بحسب الأجزاء بأنه يتركب من جزء أو أكثر وكذلك نفوا أن يكون معه إله آخر فاستدلوا على نفي التركيب بأنه لو كان مركبا من أجزاء لاحتاج الكل إلى جزئه بالضرورة لأنه لا يوجد الكل إلا بوجود أجزائه، والاحتياج علامة الحدوث. وأما استدلالهم على نفي تعدد الإله فقالوا «لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنية بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فليزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٣٢/٤ ـ ٣٣). وتوضيح هذا القول أن الوجوب عين الواجب وليس أمرا زائدا عليه عارضا له حتى يمتاز به، فإذا تعدد الواجب كانت ماهية كل واحد عين ماهية الآخر فلا بد لكل واحد من أمر يمتاز به لكي يمكن التعدد. وبعبارة أوضح لو افترضنا وجود إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مركبا من أمرين: من الصفة التي تشاركا فيها، ومن الصفة التي امتاز بها أحدهما عن الآخر، وكل مركب مفتقر إلى جزئه والمفتقر ممكن وليس بواجب.

(٣) في (ب): الواحد هو الشيء له مع شيء آخر شيئان.



والصحيح عندنا أنّ وصف الباري سبحانه بأنّه واحد، راجع إلى أحد ثلاثة معان: فهو واحد بالذات، بمعنى أنّه لا ينقسم، واحد الصفات بمعنى أنّه لا نظير له فيها. واحد الأفعال بمعنى أنّه لا شريك له فيها.

وأمّا الواحد بالجنس وبالنوع، فمن المستحيل عقلا وصفه سبحانه بذلك، لأنّه منزّه عن أن يكون له جنس أو نوع، إذ لو كان كذلك لشارك المحدث في جنس حقيقي وباينه في فعل ذاتي، فتكون حينئذ متقدمة بهما، متركبة منهما مفتقرة إليهما، وذلك يقضي بحدثه كما قررناه في قواعد حدث العالم.

وقد اختلف المتكلمون في الوحدة، هل هي صفة معنوية[1]؟. فقال بعضهم: إنّها معقول سلبي، وهو قول أبي هاشم الجبّائي، ومال إليه القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وذهب بعضهم إلى أنّها وصف ثبوتيّ، وهو الصحيح من مذهب القاضي أبي بكر، وقد تردّد نظره في ذلك. وقال الجبّائي: هي صفة لا ترجع لا للنفس ولا للمعنى، وهو الأصح عنه.

والذي اعتمد عليه جماعة الأصحاب أنّه ليس بصفة معنى، إذ لو كان واحدا للمعنى لكان ذلك المعنى أيضا واحدا، ويلزم التسلسل.

وقال بعض الأشعرية: هو واحد بصفة زائدة على الذات، بها كان واحدا.

---

(١) أوّل ما يتبادر إلى أذهاننا عند دراستنا هذه المسألة هو السؤال الآتي: هل الوحدانية صفة سلبية أم صفة ثبوتية؟. تنقسم الصفة الذاتيّة من حيث وجودها إلى قسمين هما الثبوتيّة والسلبيّة. أما الصفة الثبوتيّة فهي الاتصاف بالوصف الوجودي المتحقق وجوديّا، نحو: القادر والعالم. وأما الصفة السلبيّة فهي: سلب الاتصاف بما هو محال التحقّق على الذات الإلّهية، مثل أنه تعالى ليس بجوهر، وأنه لا شريك له، وليس بمركّب... ويذهب بعض المتكلمين "كالباقلاني" و"الغزالي" و"الرازي" و"الآمدي" إلى أنّ الوحدانيّة صفة ثبوتية، بينما صرح "الجويني" بكونها صفة سلبية. ويميل التفتازاني إلى أنّ الوحدانية صفة سلبية.



وقد اتفق أهل الإسلام على أنّ صانع العالم واحد، وذلك عندهم ممّا تدلّ عليه قضيات العقول وأدلّة الشرع المنقول[1].

وقالت (طائفة)[2] النصارى: إنّما فعل العالم ثلاثة:

اللاهوت والناسوت وروح القدس[3].

---

(١) لا خلاف بين جميع المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين حول كونه تعالى واحدا، وإنما الخلاف حول طريقة إثبات ذلك. فلتوحيد الله تعالى اصطلاحات متنوعة في الفلسفة والكلام. فالتوحيد لغة «هو جعل شيء واحدا، وفي عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى» (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج٤، ص٣١٠). ويعرفه الجرجاني بقوله: «التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة» (الجرجاني: التعريفات، ص ٧٣).

(٢) سقطت من (أ)

(٣) يرى النصارى أنّ المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب، وقصدوا بذلك بنوّة النسل كما قالت العرب في الملائكة، وهذا أشنع الكفر. ويرى الجويني أنّ النصارى أطبقت على أنّ المسيح إله، وأنّه ابن إله. ويقال إنّ بعضهم يعتقدها بنوّة حنوّ ورحمة، وهذا المعنى لا يحلّ أن تطلق البنوّة عليه وهو كفر. إذ تعتبر بنوّة المسيح لله إحدى مظاهر الشرك في الذات، الذي يصور حقيقة الإله الواحد في صورة آلهة متعددة. إنّ النصارى ليس وحدهم الذين اعتقدوا بوجود ولد لله، بل قالت بمثل ذلك اليهود ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ (التوبة /٣٠) وحذا حذوهم مشركو العرب حيث كانوا يتصوّرون أنّ الملائكة بنات الله، يقول تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ﴾ (النحل آ ٥٧). وقد فنّد القرآن الكريم هذه الاعتبارات الخاطئة وأبطلها ببراهين متعددة، يقول تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام آ ١٠٢). أشير في هذه الآية إلى برهانين على استحالة اتخاذ الله للولد: ١ ـ إنّ اتخاذ الولد يتحقق بانفصال جزء من الأب باسم "البويضة" ويستقرّ في رحم الأم، ويتفاعل مع ما ينفصل منها، وتسمى "بالحويمنات"، وتواصل تلك البويضة تكاملها حتى يكون الوليد بعد زمن. فمثل هذه العمليّة تحتاج ولا ريب إلى وجود زوجة أو بتعبير القرآن "صاحبة"، في حين=

وقال/ الطبائعيّون[1]: الفاعل في العالم الصفراء والسوداء والدم والبلغم، ١٥٠ ب وهذا لا يتصور إلّا في الجسم الحيواني المركب من هذه الطبائع.

وقال المنجّمون: الذي يقيم العالم سبعة: الشمس والقمر وزحل وعطارد والزهرة والمشتري والمريخ، وهي الدراري السبعة، وهي مواقع النّجوم التي أقسم بها، وهي الجوار الكنّس عند كثير من المفسرين[2].

= يعترف الجميع بعدم الصاحبة له سبحانه كما يقول القرآن: "ولم تكن له صاحبة". كما أنّ طلب الأبناء إمّا أن يكون لغرض استمرار النسل والذريّة، أو بهدف الاستعانة بهم لرفع الاحتياج عند الشيخوخة والعجز، ولا يمكن أن يتصور أيّ واحد من هذه الدوافع في مقامه سبحانه ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (يونس/ ٦٨). ٢ ـ إن كان معنى اتخاذ الولد هو ما ذكرناه، إذا فلا يكون الولد مصنوعا لله ومخلوقا له تعالى، بل يكون عدلا وشريكا له، لأنّ "الوالد" ليس خالق "الولد"، بل الولد جزء من والده انفصل عنه ونما خارجه وكبر، في حين أنّ الله خالق كلّ شيء ما سواه من الأشياء بلا استثناء.

(١) الطبائعيون: يقولون بالمحسوس ولا يقولون بالمعقول. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/٦).

(٢) اعتقد هؤلاء أن الأفلاك والكواكب ذوات أحياء، فالله خلق الفلك حيا ناطقا سميعا بصيرا، والكواكب فيها ملائكة أو آلهة يعظم قدرها وتعبد وتبنى لها بيوت للعبادة على عدد الكواكب السبعة. وإلى هذا المعنى يشير التفتازاني بقوله: «أما عبدة الملائكة والكواكب فيمكن أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى، مقربة إياهم إليه تعالى» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ٤٢). ويبدو أن هذا المذهب هو مجموعة من مبادئ الإفلاطونية المحدثة والفيثاغورية. وفي هذا الصدد لا بد من التنويه بموقف المعتزلة ابتداء من "واصل بن عطاء" إلى "القاضي عبد الجبار" والذين يعود لهم الفضل في الوقوف في وجه هذا التيار الذي تسرب إلى الفكر الإسلامي. وتأثرت به الطبقة المثقفة آنذاك أمثال "صالح بن عبد القدوس" (ت ١٦٠ هـ)، و"عبد الكريم بن أبي العوجاء" (ت بعد ١٦٠ هـ)، و"ابن حائط" وغيرهم. بحيث اتخذت الحركة الاعتزالية خط المواجهة مع فرق الثنوية وفصائلها، مناظرات وجدلا وتصديا بالدعوة والسلاح لمحاصرتها. هذا وقد اشتد الصراع بين الحركة الاعتزالية والزندقة في القرنين الثاني والثالث الهجري.

وقد استدل الإمام على ثبوت الوحدانية بدلالة التمانع[1]. وللأيمة رضوان

---

(١) إنّ دليل التمانع أو ميزان التعاقد كما هو عند الغزالي في "القسطاس المستقيم"، معناه امتناع القول بوجود إلهين اثنين، لأنّ وجودهما معا لا يخرج عن ثلاثة أحوال عند المتكلمين: فإمّا أن يتم مرادهما معا، أو لا يتم مراد أي منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. والأحوال كلها ممتنعة عقلا. فلو فرضنا أنّ أحدهما أراد إنزال المطر في حين أن الثاني أراد حبسه فلا شك أنه يستحيل سريان الإرادتين، كما لا شك أنه يستحيل انتفاء الإرادتين معا. تبقى الحالة الثالثة تحقق إحدى الإرادتين دون الأخرى. والمغزى في هذه الحالة واضح: فالتي تجري إرادته هو الإله لأنّه الأقوى والأجدر بالألوهية، في حين أنّ عدم الإرادة علامة العجز والنزول في رتبة الألوهية. وبالتالي فالأحوال الثلاثة كلها توجب القول باستحالة التثنية ومن ثم فهي تحكم بوجوب الوحدانية في الربوبية ولزومها.

وهذا الدليل يقوم على برهان الخلف، وهو إثبات استحالة الضد ومن ثمّ يثبت الافتراض وهو برهان بالعكس وليس برهان بالأصالة. إذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من إله يثبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد (الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، ٢٢/١٣٠).

وفي شرحه على متن التلخيص يذكر التفتازاني هذه المسألة مستشهدا بالآية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فيقول: «اللازم وهو فساد السموات والأرض باطل، لأن المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه، فكذلك الملزوم وهو تعدد الآلهة، وهذه الملازمة من المشهورات الصادقة التي يكتفى بها في الخطابيات دون القطعيات المعتبرة في البرهانيات» (التفتازاني: المطول على التلخيص، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ١٣٣٠هـ ٢/٤١٠).

ويوضح الدسوقي هذا المعنى بقوله «فملازمة الفساد لتعدد الآلهة من الأمور المشهورة الصادقة بحسب العرف. فقد تقرر في عرف الناس أن المملكة إذا كان فيها ملكان لم تستمر بل تفسد، وقد استمر هذا النظام العجيب طويلا ولم يحصل فيه فساد فدلّ ذلك على عدم التعدد... فلو تعدد الإله لجاز اختلافهما ولو توافقا بالفعل، وجواز الاختلاف يلزمه جواز التمانع، وجواز التمانع يلزمه عجز الإله، وعجز الإله يلزمه عدم وجود السماء والأرض، لكن عدم وجودهما باطل بالمشاهدة، فما استلزمه من تعدد الإله باطل» (الدسوقي: حاشية على شرح التلخيص، ط بولاق، مصر ١٢٧١هـ ، ج ٢، ص ٤١٠). ومنهم من استدل=



الله عليهم طرق في إثبات هذه القاعدة، إلّا أنّه جرى رسمهم بتقديم هذه الدلالة. وإليها أشار القرآن العزيز في موضعين: الأوّل قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ

= على ذلك بأنه لو وجد إلهان ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية لكان نسبة جميع المقدورات إليهما على السوية، إذ المقتضي للقدرة ذاتهما، وللمقدورية الإمكان أو الحدوث، فيمكن قصدهما إلى إيجاد مقدور معين وحينئذ إما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين، وأنه محال، أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح.
ويرى "الخيالي" أن الأحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا إلى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين له، واللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم. (راجع: الخيالي: حاشية على شرح السعد للنسفية، المطبعة الخيرية، مصر ١٣١٩ هـ، ص ٢٨). لكن برهان التمانع هذا قد وجه إليه اعتراض وهو يعتمد على افتراض فكرة الخلاف بين الإلهين وهناك احتمال آخر قائم وهو أن يتفقا. وقد ذكر ابن رشد أوجه الضعف في هذا الدليل هو أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا، والاتفاق أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كان مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع. (راجع ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفى حنفي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١، ص ١٢٥). وأجيب أن هذا الاعتراض لا يقدح في الدليل لأنهما وإن كان لا يختلفان إلا أن من الجائز تقدير الاختلاف بينهما. وأن أحدهما يريد الحركة والثاني يريد السكون ولو حصل الاختلاف بينهما كان دلالة نفي الإلّهية. فكذا إذا كان الاختلاف بينهما لأن ما دل وقوعه على حكم دل جوازه عليه، فقيام الحوادث بالشيء دل على حدوثه، كذلك جواز قيام الحوادث به أيضا يدل حدوثه. فلو قدرنا أحدهما منفردا بالإلّهية لم يكن من الممتنع أن يريد تحريك جسم، ولو قدرنا الثاني منفردا لا يستحيل أن يريد تسكين جسم في ذلك الوقت بعينه واحد الذاتين منفردا عن الآخر فيستحيل أن يتغير حكم ذات بوجود ذات آخر (راجع: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/ ٦٣ وما بعدها). إنه لو أمكن وجود إلهين فلا يمكن الاتفاق بينهما قطعا وذلك لأن ذات الإله تقتضي التفرد بالغلبة المطلقة، والسلطان التام. وليس هذا أمرا عاديا فقط بل هو أمر عقلي تقتضيه طبيعة الإله بحيث لا يتصور انفكاكه عنها وإلا لم يكن إلها كاملا، فالإله يجب أن يتصف بالنهاية العظمى التي لا حد لها من الكمال. (راجع: التفتازاني: شرح العقائد، ص ص ٣٣ ـ ٣٤).

﴿فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[1]. الثاني قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾[2]. وهي لا تجري إلّا على أصول الأشاعرة، وقد طاشت فيها عقول المعتزلة، وهي مبنيّة على قواعد.

الأولى: وجوب عموم إرادة كل واحد منهما.

القاعدة الثانية: إنّ عدم نفوذ مراده مع قصده إليه دال على ضعفه. وقد ادعى الشيخ أبو الحسن الأشعري أنّه ضروري.

القاعدة الثالثة: تجويز الاختلاف، وقد رأى بعض المحققين أنّها تتحقّق مع اتفاق المرادين كما تحقق مع اختلافها، لأنّهما لو فرضا متفقين لجاز عقلا أن يختلفا، والجائز كالواقع. وقد استدل الأستاذ أبو إسحاق وغيره بأدلة أخر نذكرها ثم نختم بدلالة التمانع ونتتبع مساق الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال الأستاذ أبو إسحاق: لو تعدّدت الآلهة لم يخل إمّا أن تقف عند عدد أو لا، فإن توقّفت عند عدد افتقرت إلى مخصص، لأنّه لو جاز وجود ثان لجاز وجود ثالث ورابع وخامس إلى غير النهاية، (وإن لم تقف عند عدد لزم أن تكون الإلّهيّة غير متناهية)[3]، وهو محال بالاتفاق والبديهة.

الدليل الثاني: لو تعدّدت الآلهة لم يخل إمّا أن يكون كلّ واحد مستغنيا عن الآخر بذاته أم لا، فإن كان الأوّل لزم أن يكون كلّ واحد منهما ناقصا بذاته ضرورة أنّه مستغنيا عنه، والإله لا يكون مستغنيا عنه مطلقا. وإن كان الثاني لزم افتقار كلّ واحد منهما إلى الآخر، وذلك يناقض الإلّهيّة.

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ٩١.

(٣) في (ب): وإن لم تثبت عند عدد أن تكون الإلّهية غير متناهية.



الدليل الثالث: لو فرضنا تعدّد الآلهة لوجب أن يكون كلّ واحد قادرا على جميع الممكنات لتساويها في معقوليّة الإمكان، فحينئذ إذا وقع مقدور معيّن إمّا أن يقع بقدرة كلّ الآلهة أو بقدرة واحد منهم أو لا بقدرة واحد منهم. والأقسام كلّها باطلة، فالقول بالتعدّد باطل.

أمّا بطلان الأوّل فلما يلزم منه من وقوع مقدور بين قادرين، وهو غير معقول. وأمّا الثاني فباطل للتساوي وعدم الأولويّة، ولما يلزم منه من عجز الثاني. وأمّا الثالث فباطل وإلّا لوقع الممكن في نفسه، وهو محال. وهذا الدليل يستقلّ مع تقدير الاختلاف في المراد والاتفاق.

الدليل الرابع: لو فرضنا تعدّد الآلهة لكانت تلك الآلهة المتعدّدة إمّا أن تكون متماثلة في الصفات الذاتيّة أو مختلفة. والأوّل باطل، وإلّا لما تميّز أحدهما عن الآخر. والثاني باطل/ لأنّ الصفة الواجبة لذات الإله إن لم يشاركه فيها الآخر، وجب ألّا يكون إلها. ١٥١ أ

الدليل الخامس: لو تعدّدت الآلهة لكانت مشتركة في وجوب الوجود متباينة بالتعيّن، فيلزم وقوع التركيب في كلّ واحد منهما، وهو محال.

الدليل السادس: لو فرضنا تعدّد الآلهة لم يخل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما موصوفا بصفات الألوهيّة أو لا. فإن كان الأوّل لزم تعدّد الصفات الأزليّة، فثبتت في الأزل علوم وإرادات وقدر أزليّة، وذلك باطل. وإن كان الثاني لزم أن يكون كلّ واحد منهما غير موصوف بصفات الألوهيّة: العلم والقدرة والإرادة والحياة، وغير ذلك. وكلّ ذلك محال.

الدليل السابع: لو فرضنا واجبي الوجود لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كلّ واحد منهما. وما قيل إنّه واجب الوجود لا يخلو أن يكون وجوب



الوجود لذاته أو لعلّة. فإن كان الأوّل وجب ألّا يكون وجوب الوجود لغيره ثابتا، وهو المقصود. وإن كان الثاني فهو باطل، وإلّا لكان وجوب الوجود معلولا، وهو المحال، لأنّ وجوب الوجود لا ارتباط له بعلّة أصلا، وإلّا لكان مفتقرا إليها متوقّفا في وجوده عليها، فحينئذ لا يكون واجب الوجود وقد فرضناه واجب الوجود، هذا خلف.

الدليل الثامن: أقامه الأستاذ، قال: لو تعدّدت الآلهة لكانت إمّا شفعا وإمّا وترا (معا)[1]، وإمّا لا شفعا ولا وترا. والأقسام كلّها باطلة، فالقول بالتعدّد باطل. وإنّما قلنا إنّها ليست شفعا على الانفراد أو وترا على الانفراد، لأنّ نسبة ذلك إليهما على السواء، فيلزم الافتقار إلى مخصص، وكلّ ما كان كذلك فهو في مادّة الإمكان، فلو كانت وترا لجاز أن تكون شفعا، ولو كانت شفعا لجاز أن تكون وترا، فلا بدّ حينئذ من مخصص، (وكلّ ما كان كذلك فهو في مادّة الإمكان)[2].

وممّا أفسده الشيخ أبو الحسن الأشعري قول المنجّمين، أن قال: إذا غرقت سفينة في البحر، ومات كلّ من فيها، ربّما كان في السفينة خمسمائة رجل أو أكثر أو أقلّ، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ هؤلاء الذين غرقوا لم يستمرّوا في أنّ نجمهم المرّيخ. وقد أخبر تعالى أنّ كلّ من كان على وجه الأرض غرق في عهد نوح صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يسلم من الغرق إلّا من كان في السفينة. أفكلّ من غرق كان نجمهم المرّيخ؟. هذا ممّا يقطع باستحالته، فدلّ على أنّ ذلك إنّما هو من فعل الفاعل المختار الحكيم العليم، الذي يفعل ما يشاء كما يشاء وهو السميع البصير.

---

(١) سقطت من (أ).

(٢) سقطت من (ب).

الدليل التاسع: لا يصح تقدير إلهين إلّا بعد اختلافهما في أمر مّا، وإلّا فلا تعدّد. وإذا وجبت المخالفة فإمّا في الحقيقة وإمّا في الزمان وإمّا في المكان. والأقسام كلّها باطلة.

أمّا الأوّل فلأنّه إذا خالف في الحقيقة لزم ألّا يكون أحدهما إلها، لأنّ من حقيقة الآخر أنّه إله، فليكن مخالفه ليس إلها.

وأمّا الزمان والمكان فكلّها حادثة، لا يصح أن تضاف للآلهة على حال.

الدليل العاشر: دلالة التمانع[1]، وهي أعظم دلالة كما/ ذكرناه. ونحن نتتبع كلام الإمام. ١٥١ ب

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية إيضاح الدليل على أنّ الإله ليس بمؤلف.

○ **قلت:** قد تقدم أنّ المؤلّف هو الجسم، وقد ذكرنا استحالة كونه تعالى

---

(١) أورد الرازي أربعة عشر دليلا لإثبات وحدانية الله تعالى عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وجعل الأول أقواها، فيقول: «لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه، وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به امتاز عنه، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته. هذا خلف، فإذا واجب الوجود ليس إلا الواحد، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه، وكل مفتقر في وجوده إلى الغيب فهو محدث، فكل ما سوى الله تعالى محدث، ويمكن جعل هذه الدلالة تفسيرا لهذه الآية، لأنّا إنما دللنا على أنه يلزم من فرض موجودين واجبين أن لا يكون شيء منهما واجبا، وإذا لم يوجد الواجب لم يوجد شيء من هذه الممكنات، وحينئذ يلزم الفساد فثبت أنه يلزم من وجود إلهين وقوع الفساد في كل العالم». (راجع: الرازي: مفاتيح الغيب، ٢٢/١٣١).

جسما حقيقة وإطلاقا. ثم ذكر الإمام بعد أنّ الصفة تختص بمحلّها، ولا توجب حكما لغيره. وقد خالفت المعتزلة في هذه القاعدة، وقالوا إن كان صفة شرطها الحياة، فإنّها إذا قامت بجزء أوجبت الحكم للجملة المتّصلة به. واحتياج الإمام إلى هذه القاعدة بناء على تفسير الواحد بأنّه الذي لا ينقسم. ونصب الإمام دلالة التمانع على تقدير إلهين، وهي تأتي على إبطال التعدّد مطلقا، فالتخصيص لا معنى له. فالتحقيق أن يقال: لو كانت الآلهة أكثر من واحد. (وأمّا على طريقة الإمام فنقول: لو كانا إلهين لوجب أن يكون كلّ واحد)[1] منهما قادرا على جميع الممكنات، فإذا أراد أحدهما نقيض ما أراده الآخر فلا يخلو إمّا أن ينفذ مرادهما أو لا ينفذ مرادهما، أو ينفذ مراد أحدهما دون الأخر.

والأوّل باطل لما يلزم عنه من اجتماع النقيضين.

والثاني باطل من وجهين: الأوّل: عروّ المحلّ عن النّقائص. الثاني: عجز كلّ واحد منهما. والثالث: باطل من وجهين: الأوّل: عجز من لم ينفذ مراده. الثاني: أنّ الذي نفذ مراده إذا قدر على هذا المقدور قدر على جميع المقدورات، فحينئذ يلزم أن تكون جميع المقدورات واقعة بقدرته لتساويها وعدم أوليّة بعضها على بعض، فيلزم أن يكون هو الإله، وهو المقصود. وأورده ابن الخطيب على مساق آخر فقال: لو قدرنا إلهين لكان إمّا أن يصح لأحدهما فعل خلاف الفعل الآخر أو لا يصح، فإن صح فليقدر ذلك واقعا، إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال، فحينئذ إن صح مرادهما اجتمع النقيضان، وإن لم يحصل مرادهما فهو محال، لأنّ المانع من مراد كلّ واحد منهما وجود الآخر، فامتناع مراد كلّ واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر، فيلزم من

(١) سقطت من (أ).

امتناعهما معا وجودهما معا، وإن امتنع مراد أحدهما فهو محال لما يلزم من كون الآخر عاجزا. فعاجزيّته إن كانت أزلية فهو محال (لأنّ العجز إنما يعقل عمّا يصح وجوده، ووجود المخلوقات أزلا محال)[1]. وإن كانت عاجزيّته حادثة فهو محال، لما يلزم من عدم القادرية القديمة[2].

وهذه الدلالة التي هي دلالة التمانع هي عمدة أهل الإسلام، والقدح فيها مروق عن الدين، وتوهين لقواعد عقائد المسلمين، وإبطال لاحتجاج ربّ العالمين، لأنّها حجة الله تعالى على خلقه. وقد ذكرنا أنّ هذه الدلالة لا تستمر على قواعد المعتزلة. أمّا البغداديون منهم فلا مطمع لهم فيها من حيث أنّهم نفوا الإرادة، وقالوا: لا معنى لإرادة الله سبحانه إلّا عين فعله. وأمّا من أثبت من دهمائهم الإرادة فلا تستمر أيضا على أصولهم من حيث أنّ أصل مذهبهم أنّ ما يجري على العباد ويقع منهم من المعاصي على خلاف إرادة القديم تعالى، وجهّلوه فجعلوه كارها لذلك، مغلوبا على وقوعه. ولا خفاء في أنّ الأدلّة لا تستمر لهم على هذا المذهب، فما المانع أن يكون أحدهما مقهورا مغلوبا ممنوعا عن وقوع مراده؟.

الثاني: أن القدم عندهم أخص أوصاف القديم سبحانه والمشتركان في/ الأخص يجب اشتراكهما في سائر الصفات للنفس. ومن سائر الصفات النفسية عندهم كونهما عالمين قادرين، فيلزم من تماثلهما أن يكون مقدور أحدهما مقدور الآخر، ومراد أحدهما مراد الآخر، فلا تمانع. ١٥٢ أ

الثالث: أنهم جوزوا وقوع مقدورين قادرين. وقال به من الأشعرية الأستاذ

---

(١) إضافة في الطرّة (أ).

(٢) ر: الرازي: المحصل، ص ١٤٥.



أبو إسحاق، ويلزمهم جوازه من قادرين.

الرابع: أنّ إرادة القديم عندهم حادثة لا في محل، وعند ذلك فليس اختصاصهما بأحدهما بأولى من الثاني.

الخامس: انّ مبنى مذهبهم على تحسين العقل وتقبيحه، والحكمة والتعديل والتجوير، ووقوع المخالفة نقص، وإن كان مقدورا عليه إلّا أنّه ممتنع لقبحه، غير واقع بقدرة الحق سبحانه عندهم، إلى غير ذلك من الوجوه التي تبيّن مناقضاتهم وتهدم أصولهم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل قد رتّبتم هذه الأدلّة على اختلاف إرادة القديمين إلى آخره.

○ **قلت**: مقصده في هذه الفصل إيراد الاشكالات على الدلالة التمانعيّة والانفصال عنها. ومعتمد ما خبط به المخبطون المنع من وقوع الاختلاف بينهما، لأنّهما حكيمان، والحكمة تأبى المخالفة. وأجاب الإمام عن هذا الإشكال بأنّ الاختلاف بتقدير ألّا يكون واقعا، فهو جائز، والجائز كالواقع. واللازم على تقدير الوقوع من الاستحالة لازم على مجرد الجواز. ومن الدليل على جواز المخالفة أنّا لو فرضنا أحدهما فقط لجاز أن يريد كلّ واحد من الضدين. وهذه الصحة الأزلية، والأزلي يستحيل زواله، فيلزم ثبوت ذلك حال الاجتماع كما كان حال الانفراد.

وقد ذكرنا قبل من الأدلة ما يستقل مع تقدير الاتفاق. فإن قيل ينتفي الخلاف بينهما بتجويز أحدهما إرادة الآخر. قلنا يلزم النقص أيضا، لأنّ القادر إذا تصدّى لأن يمنع لزم من تجويز الضدّ ما يلزم من وقوع الردّ.

* **قال الإمام**: وقال بعض الحذاق غايتنا في دلالة التمانع كذا.



○ **قلت:** مقصده أن يبيّن أن تعدّد الآلهة يلزم منه النقص لا من جهة التمانع وامتناع المواد بل من جهة نقص المقدورات، إذ لو كان منفردا لكانت مقدوراته أكمل وأكثر، وقد ثبت بطلان النقص مطلقا واستحالته على الله تعالى، فالتعدد المؤدي إليه من أيّ الطرق كان، باطل.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة.

○ **قلت:** قد ذكرنا أنّها لا تستمر على أصولهم من الوجوه المذكورة. وأورد الإمام عنهم أنّ الربّ تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى الإيمان والطاعات ليتخلصوا من نقض الدلالة عليهم، ولا مخلص لهم من ذلك، لأنّ الإيمان المطلوب إنّما هو الاختياري لا الاضطراري. فالذي يريده لا يقدر عليه، وهو الإيمان الاختياري. والذي يقدر عليه هو الإيمان القهري، لا يريده، إذ لا يقع الثواب عليه. ومن المعلوم/ أنّ أهل الجبل لم يؤمنوا إيمانا اختياريا، فلذلك لم ١٥٢ ب يقبله الله منهم حين كونه قهريا كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾[1].

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وأنتم بالدليل على ذلك مطالبون، إلى آخره.

○ **قلت:** قد ذكرنا آنفا الدليل على استحالة قديم عاجز، لأنّ العجز يقتضي وجود المعجوز عنه، ولا معجوز عنه أزلا، فلا عجز أصلا. وهذا ينبني على أنّ العجز صفة وجوديّة كالقدرة، وفيه نظر. فمنهم من قال به، ومنهم من زعم أنّه عبارة عن عدم القدرة، وهو أظهر عندي.

---

(١) الأعراف: ١٧١.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فإن قيل ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة.

○ **قلت**: مقصده في هذا الفصل ظاهر. ومقصده فيه المقابلة عن الخصوم. وذلك أنّه زعم أنّ العجز لو كان أزليّا لوجد المعجوز عنه أزلا، فقال له الخصم: المقابل وكذلك القدرة من حيث أنّها أزليّة يلزم وجود المقدور أزلا.

وأجاب عن ذلك جوابا ضعيفا لا يسلمه الخصم، وذلك أنّه زعم أنّ من شأن العجز وجود المعجوز عنه، وليس ذلك من شأن القدرة، وإنّما شأنها تأتّي وجود المقدور بها حالا أو مآلا، وهذا مصادرة على المطلوب، وحيرة عن الجواب. وإنّما يرجع الفرق بينهما عنده إلى أنّ القدرة يتأتّى بها الاقتدار، ولا يصح ذلك في العجز، فحكم العجز من هذا الوجه يخالف حكم القدرة. وإنّما مورد الإشكال كيف يصح وجودها أزلا ولا مقدور بها. فالقول بأنّ تعلّقها قديم، يلزم منه وجود المقدور أزلا. والقول بأنّه حادث يقضي بانفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، وهو عسير. وكذلك القول في الإرادة والسمع والبصر. فإنّ وجود قدرة ولا مقدور، وإرادة ولا مراد، وسمع ولا مسموع، وبصر ولا مبصر، مشكل، وربّما يتجه في صفة السمع والبصر أنّه تعالى متكلم أزلا، فيسمع كلام نفسه، ويرى نفسه أزلا كما يكون ذلك أبدا على وجه واحد[1].

وأمّا تعلّق العلم فقديم لأنّه علم نفسه وكماله وجلاله أزلا وأبدا، وكذلك كلامه، لأنّ من أقسام الكلام كونه خبرا، وهو سبحانه في الأزل مثن على نفسه

(١) تعليق ورد بالطرّة (أ): وقال صاحب نهاية الإقدام: التجرّد في المدركات، فإذا وجدت تعلّقه بها الصفات، فالتعلّق مشروط بالوجود لا المتعلّق، فربّ تعلّق شرط فيه الوجود والحياة والعقل والبلوغ ثمّ عدم الشرط، لم يقتض عدم التعلّق. قلت: وهذا بناء على أنّ تعلّق الصفات نسبة، والصحيح خلافه.



الثناء الذي لا ينبغي إلّا له، ولا سبيل لخلقه أن يعلموه، ولا إحالة في تعلّق سمعه أزلا بذلك، إذ الواحد منّا في الشاهد يسمع كلام نفسه كما يسمعه غيره، فيكون سماعه تعالى لكلامه على الوجه الذي يليق به ممّا تعجز العقول عن إدراكه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل بم تنكرون على من يزعم أنّ مقدورات القديم سبحانه وتعالى متناهية؟، الفصل.

○ **قلت**: اعلم أنّ المعلومات والمقدورات والمرادات ومتعلقات الكلام لا تتناهى البتة./ أمّا المعلوم فينقسم إلى قديم ومحدث. فالقديم ذات الحقّ ١٥٣أ سبحانه وصفاته. أمّا الذات الإلّهيّة فالصحيح عندنا أنّ العلم بمبلغ كنهها ممّا استأثر الله تعالى بعلمه، فلا يشاركه فيه غيره، فلا ينبغي لمُحْدِث أن يحيط علما بمبلغ كنه ذاته تعالى.

وقد اختلف أهل النّظر في هذه المسألة، فمنهم من جوّز ذلك، ومنهم من منعه، واتّفقوا على عدم الوقوع. وقد أجاز الشيخ أبو الحسن الأشعري أن يطلع الباري سبحانه من شاء من خلقه على أن يعلم ذاته كما يعلم هو سبحانه كنه ذاته. واتفق أهل التحقيق من الفلاسفة والمتصوفة وغيرهم على أن ذلك ممتنع، لأنّ القديم لا نهاية لوجوده، والمحدث متقيد بالبداية محصور بالنهاية، والمحدود لا يحيط بغير المحدود، وإليه إشارات القرآن وإشارة النبيّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حيث قال: "**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**"[1]. وأمّا صفاته تعالى فهي على قسمين: فمنها صفات الذات، ومنها صفات الأفعال[2].

(١) أخرجه مسلم: كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود، ٥١/١.

(٢) يقسم علماء الكلام صفات الله إلى قسمين، صفات الإثبات، وصفات النفي، أي صفات كمال وصفات إجلال وهي الصفات التي يجلّ عنها الله تعالى. كما يقسمون صفاته=



وصفات الذات على قسمين: معلّلة وغير معلّلة. وكلّ ذلك قد علمه تعالى، فعلم ذاته وصفاته علما لا يحيط به غيره، وعلم من كماله وجلاله، وسبحات وجهه ما لا تحيط به عقول العقلاء، ولا تصل إليه أفهام الفهماء. وقد ثبت بالدليل القاطع والبرهان الساطع أنّ الباري تعالى هو القادر على جميع ما يوصف بالإمكان، لأنّ القدرة إنّما ثبتت له باعتبار الإمكان، فإذا ثبت أنّه قادر على جميع الممكنات، فإخراج ذلك من العدم إلى الوجود لا يكون إلا بمخرج له وقصد إليه. وإرادة إخراجه وإرادة الشيء لا تصح إلّا بعد العلم به، فدلّ هذا القدر على أنّ المعلومات والمقدورات والمرادات غير متناهية. وتبيّن أيضا بالبرهان أنّ المعلومات أكثر من المقدورات والمرادات ومتعلّقات الكلام، لما أنّ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له، وهي غير مقدورة ولا مرادة، فكل مقدور مراد، وكل مراد مقدور وكل مقدور معلوم، وليس كل معلوم مقدور لما ذكرنا.

وقد استقر بالتواتر أنّ نعيم أهل الجنان غير متناه. وكذلك عذاب أهل النار، وكل ذلك من مقدورات الحق سبحانه ومراداته ومعلوماته. وأمّا متعلّقات

= إلى صفات الذات وصفات الفعل، وهم يقصدون بصفات الذات، الصفات الثابتة لذاته تعالى، أما صفات الأفعال فهي الصفات الثابتة له تعالى من حيث علاقته بخلقه وعباده أو هي بالأحرى الصفات التي تتحدث عن طبيعة العلاقة بين الله تعالى وبين خلقه. وفي إطار دراستهم للتوحيد بما هو أهمّ أصول العقيدة الإسلامية، اقتضى من المتكلمين وأصحاب الفرق:

- بحث الوجود المطلق للذات الإلّهية.
- بحث الكمال المطلق للذات الإلّهية.

وكلّ ذلك يقتضي منهم وللضرورة العقلية والمنطقيّة:

- إثبات كلّ ما تقتضيه الذات الإلّهية من صفات الكمال.
- نفي كلّ ما تقتضيه الذات الإلّهية من صفات عدم الكمال.



كلامه فغير متناهية، لأنّه سبحانه متكلم أزلا وأبدا، مثنيّ على نفسه أزل الأزل وأبد الأبد. ومن أراد فهم هذه الحقائق على ما هي عليه، ومطالعة أسرار الألوهيّة، والإحاطة بالجناب الإلهي، فليقطع طمعه من ذلك وليسدّ باب الرجاء فيه، فإنّ ذلك من المستحيل وقوعا.

لا يعرف الله إلّا الله، إذا ادّعى العارفون معرفة أقرّ بالعجز ذلك معرفتي.

وقد استدل الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنّ المقدورات غير/ متناهية بدليل ظاهر، وذلك أنّ العقل يقضي بجواز وقوع مقدور ثان وثالث، فلو قدرنا المقدورات متناهية، لكان وقوع ما عداها مستحيلا وقد فرضناه جائزا، هذا خلف، ويلزم عنه أن يكون الشيء الواحد مستحيلا جائزا، والجمع بينهما محال. ١٥٣ ب

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإن فرض السائل السؤال عن قديمين، فزعم أنّ أحدهما قادر على قبيل من المقدورات، والثاني يقدر على قبيل آخر، إلى آخر الفصل.

○ **قلت**: قد استصعب الإمام هذا السؤال، ولا صعوبة فيه، لأنّا إذا نظرنا إلى أشخاص الممكنات من حيث هي ممكنة، وجدناها متساوية بالنسبة إلى الإمكان، والقدرة إنّما تثبت باعتبار الإمكان، فالقادر على واحد منهما (لإمكانه قادر على جميعها، فيقع التمانع المذكور، فإن قالوا أحدهما)[1] قادر على خلق الجواهر، والآخر قادر عل خلق الأعراض، ومهما أراد أحدهما خلق جوهر ساعده الآخر عل خلق الأعراض المقوّمة له المبقية لوجوده.

قلنا هذه المساعدة إمّا أن تكون واجبة في العقل بحيث يستحيل رفعها، أو غير واجبة، فحينئذ إمّا أن تكون جائزة أو ممتنعة. والأوّل محال وإلّا لكان كلّ

(١) سقطت من (ب).

واحد منهما مضطرا، لأنّ القادر على خلق الأعراض لا يقدر على تنفيذ مراده إلّا عندما يخلق له الآخر الجواهر، إذ الأعراض لا تقوم بأنفسها، والجواهر أيضا لا تخلو عن الأعراض، فإذا أراد القادر عليها خلقها اضطر القادر على الأعراض إلى خلق الأعراض المبقية لجواهر صاحبه التي لا يدوم وجودها إلّا بها، فيكون كلّ واحد من الإلهين مضطرا لا فاعلا، ولزم التمانع حينئذ، وإن قدرناها ممتنعة فلزومه بيّن. وكلام الإمام في باقي الفصل بيّن.

❊❊ ❊❊ ❊❊



[الباب السابع]

إثبات العلم بالصفات المعنوية

قد ذكرنا أنّ الكلام من أعظم قواعد الإسلام، وهو عمدة التوحيد كما ذكره الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وبدأ الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بصفة العلم لأنّه أعم الصفات، ولذلك قال الغزالي في المعارف العقلية: إنّه هويّة الذات، وفيه نقد عليه. وقد اتّفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم. وقد اختلفت في ذلك مذاهب الفلاسفة، واتفقوا على أنّه سبحانه يعلم ذاته. واختلفوا هل يعلم غيره أم لا ؟.

واختار ابن سيناء أنّه يعلم نفسه وغيره علما كليّا لا يدخل تحت الحال والماضي والمستقبل. وذهب أكثر المتكلّمين من أهل الإسلام إلى أنّه تعالى عالم بالكليّات. ومن الدهريّة من زعم أنّه لا يعلم ذاته لأنّ العلم أمر إضافي، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

واتفق جميع أصحابنا على أنّه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة، مريد بالإرادة، خلافا للمعتزلة والفلاسفة./ واعترف بعض المعتزلة بالعالميّة والقادريّة وجعلهما صفتين زائدتين على الذات[1]. ١٥٤ أ

وأثبت مثبتو الأحوال الذات والعلم والعالمية. وقد استدل الإمام على أنّه سبحانه عالم بأنّ أفعاله محكمة متقنة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم،

(١) لا خلاف بين المتكلمين في إثبات علمه الأزلي الشامل للكليات والجزئيات، ولكن وقع الخلاف بينهم في كونه تعالى عالما بذاته كما قالت المعتزلة، أم أنّه عالم بعلمه كما قال أهل السنة.

فالإله عالم[1].

---

(١) يذكر التفتازاني أن الله تعالى عالم بمعنى «أنه صانع للعالم على انتظامه وإحكامه، ولأنه قادر مختار». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٠٩ وجه) فالتفتازاني قدم وجهين للاستدلال على علم الله تعالى: الأوّل أنّه فاعل فعلا محكما متقنا، وكل من كان كذلك فهو عالم. والثاني أنّه تعالى فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك مع العلم بالمقصود، وعليه فإنّ العلم هو «صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها» (التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ٥٣)، سواء كان قديما أو حادثا، فإنّ للعلم تعلّقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة للأزليات والمتجددات باعتبار أنّها ستتجدد، وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل. فهي إذن صفة قديمة قائمة بذاته تعالى توجب التمييز والإحاطة بالأشياء. ويقدم التفتازاني دليلين عقليين على العلم.

* **الأول**: الله تعالى «صانع للعالم على انتظامه وإحكامه... وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح أنه فعلها لدلّ على علمها» (التفتازاني: المقاصد ورقة، ١٠٩ وجه). فكل لبيب يستيقن أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام تدل على العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها. فالله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات، فإنّ الموجودات تنقسم إلى قديم وحادث، أمّا القديم فهو ذاته تعالى وصفاته. وأمّا الحادث فهو جميع ما عداه، وإذا ثبت أنه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم، ضرورة أن من علم غيره فهو بنفسه أعلم. فأمّا أنه عالم بغيره فلأن هذا الغير ليس إلا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، فكيف يجوز العقل أن يكون به جاهلا؟ ومن رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك في كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها في شكه. فالله تعالى ليس لمعلوماته نهاية، لأن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية فإن الممكنات في الاستقبال غير متناهية، وهو يعلم من أمر الممكنات التي ليست موجودة الآن إن كان سيوجدها أم لا يوجدها. وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ١١٠ _ ١٢٠).

* وأما الدليل **الثاني** «فإنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار... ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود». (التفتازاني: م ن، ص ١١١). ويرى التفتازاني أن هذه الطريقة أي القدرة والاختيار عند المحققين من المتكلمين أوكد من طريقة الإتقان والإحكام، لأنّ عليها سؤالا صعبا، وهو أنّه لمَ لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجدا يستند إليه تلك الأفعال=



وقد اختلفت مسالك المتكلمين في الإحكام والإتقان، فمنهم من زعم أنّه دليل على علم الفاعل، وهي طريقة أكثر العقلاء، ومنهم من أباه، ومال إليه الإمام في بعض مصنفاته حيث قال: لا معنى للإحكام إلّا وجود جوهر بجانب جوهر، وذلك يؤول إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظمت خطوطا مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم. وهذا الذي قاله عندي غير صحيح، بل العقلاء يشهدون علم المحكم من الإحكام، ولا يختلفون في ذلك.

واختلف نظر هؤلاء هل هو من قسم الضروريات أم لا؟. فمنهم من زعم أنّه بديهي وهو تسامح، لأنّه يتوقّف على أدنى نظر. ومنهم من زعم أنه نظري. والصحيح عندي أنّه من أجلى النظريات المقاربة للضروريات. ومن المعلوم أنّ أصل الفعل بإطلاق يدلّ على العلم به، لأنّ الفاعل بالقصد والاختيار إذا قصد إلى التخصيص. فمن المعلوم أنّه لا يخصص إلّا ما علم به، وقد قال الله تعالى منبّها على هذا المعنى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[1]. فإذا كان الفعل بإطلاق يدل على أصل العلم، فلأن يدل عليه المحكم أولى وأظهر.

= المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة (التفتازاني: م ن، ص ١١٢). فالفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده. فلو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما وإلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم. وأيضا لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله وبالتالي دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال، فإن الضرورة تشهد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيرا لا شك فيه. ومن جهة أخرى فإن الاختيار لا يتحقق إلا مع العلم، فإن القاصد إلى إيجاد الشيء إنما يقصد إلى إيجاده بعد علمه، وهذا ضروري لا شك فيه. فهو تعالى عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الأشياء، إذ لو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به، فيكون كماله تعالى مفتقرا إلى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه (ر: التفتازاني: م ن، ص ١٢٦).

(١) الملك: ١٤.

وقد تمسّك بعض المتكلّمين بهذا النّظر، ورأى أنّ الفعل يدلّ على القدرة والعلم والإرادة. ومن المعلوم أنّ هذه الصفات لن تقوم إلّا بالحيّ. وليس المراد عندنا بالإحكام ما ذكره الإمام من أنّه عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر، فإنّ الإحكام أعم من ذلك، لأنّ وجود جوهر بجانب جوهر قد يكون في الفعل المحكم وغير المحكم، وإنّما المقصود به الترتيب العجيب والتأليف اللطيف.

وقد عبّر بعضهم عن المحكم بأنّه الفعل المطابق للمنفعة من كلّ الوجوه، وفيه نظر. وقد نقض بعض أهل النظر دلالة الإحكام على العلم بالنَّحلة، لأنّها تبني البيوت المسدسة والمربعة في غاية من الإحكام والصنع العجيب، وكذلك العنكبوت أيضا، فإنّها تبني بيتها على غاية من الإتقان، وكذلك كلّ واحد من أنواع الحيوانات يأتي الأفعال الموافقة له على أبلغ وجه، ممّا لا يحيط بدرك كنهه إلا العليم الخبير. وليس لشيء منها علم ولا حكمة.

وقد جاوب عن ذلك أصحابنا بوجهين:

أحدهما: إن من فعل من هذه الحيوانات فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط.

والثاني: أنّا قد تقرّر عندنا بالدلائل القطعية أنّه لا فاعل إلّا الله، ونسبة هذه الأفعال إلى الحيوانات مطلقا نسبة مجازية، وإلّا لكانت/ النحل والعنكبوت أكثر علما من الإنسان. ومن المعلوم أنّ ذلك باطل. وهذا الجواب (جار)[1] على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

١٥٤ ب

وقد سلّم الفلاسفة أنّ علم الله تعالى معنى قام به، إلّا أنّهم عبّروا عليه

---

(١) سقطت من (أ).

بعبارة أخرى فقالوا: علم الله صفة خارجة من ذات الله، متقوّمة بتلك الذات. وزعم بعضهم أنّ علمه ليس بزائد على ذاته، وإلّا لكانت الذات متركبة، وهذا باطل، فإنّ قيام الصفة بالموصوف لا يلزم منه التركيب، فإن أرادوا التركيب بمعنى قيام الصفة بالموصوف فقد أخطؤوا في إطلاق لفظ التركيب، ونحن بهذا المعنى قائلون، ولا نسمّيه تركيبا[1].

ومن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين من زعم أنّ العلم صفة إضافية، وهو خطأ لما أنّ الإضافات قد قام القاطع على أنّها عدم.

---

(١) وقد احتج الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا «لأنه مجرد، وكل مجرد عالم، ولأنه عالم بذاته وهو مبدأ للكل، والعلم بالمبدإ مستلزم للعلم بذي المبدإ» (التفتازاني: المقاصد ورقة، ١٠٩ وجه). فالعلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان، فإن كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها، وإن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه. يجيب التفتازاني أنّ النقصان إنّما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير، أمّا إذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات، بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال. والله تعالى عالم بالجزئيات، ويستدل التفتازاني على ذلك بأنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئي، بخلاف الفلاسفة الذين احتجوا بأنّ الجزئيات في معرض التغيير، فالعلم بها أيضا كذلك، لأنّ العلم حكاية ومثال للمعلوم، فإذا كان المعلوم متغيرا كان المثال متغيرا لكونه مطابقا له وإلا لم يكن علما. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ١٢٢). يجيب التفتازاني أنّ التغير هذا إنما هو في الإضافات، لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم يتغير في نفسها، وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج (ر: التفتازاني: م ن، ص ١٢٣ ـ ١٢٤). فعلم الله تعالى غير متناه، ومحيط بما هو غير متناه، وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات. والدليل عليه من السمع قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/ ٢٨١). ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (سبأ/ ٣) ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾ (غافر/ ١٩) ﴿يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ﴾ (النحل /٢٣) إلى غير ذلك من الأدلة النقلية التي تثبت علمه تعالى.

وأمّا عموم تعلّق علم الله تعالى بجميع المعلومات. والدليل عليه أنّه قد ثبت بالبرهان الذي سنذكره في مسألة خلق الأفعال، أنّه لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلّا بقدرة الله. ومن ضرورة ذلك علمه بكلّ شيء، وقد ثبت أنّه سبحانه لكونه حيّا يصحّ أن يكون عالما بجميع المعلومات، فلو اختصّ علمه ببعضها دون بعض لافتقر القديم إلى مخصص، وهو محال.

وأمّا قدم علمه وسائر صفاته فمعلوم بما ذكرنا من أنّ الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى، وسندل بعد على قدم جميع الصفات. وكلام الإمام في الفصل ظاهر.

* * *



فَصْلٌ

صانع العالم مريد بالحقيقة

وذهب أبو القاسم الكعبي إلى أنّ الباري سبحانه لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة، الفصل إلى قوله: وأمّا وجه الردّ على الكعبي.

○ **قلت**: يتضمن هذا الفصل أربع مقدمات:

الأولى: إطلاق القول بأنّ الله سبحانه مريد.

الثانية: تحقيق معقول الإرادة.

الثالثة: إقامة البرهان على قدمها.

الرابعة: عموم تعلّقها بكلّ مراد، وهو كلّ واقع بإطلاق.

والأولى ثابتة بإجماع المسلمين، وأنّهم أطلقوا على الحقّ تعالى أنّه مريد، واتفقوا على ذلك، لكنّهم اختلفوا في معناه، وهي المقدمة الثانية التي ذكرناها. فقالت الأشعرية: معنى كونه سبحانه مريدا أنّه قامت بذاته صفة بها يرجح تعالى ما يريد من المقدورات. وكما أنّ الواحد منّا يجد في نفسه حالة ترجح له شيئا عن شيء، وتخصّص بعض الجائزات بدلا عن بعض، ويعبّر عن هذه الحالة بأنّها إرادة، فكذلك يجب أيضا إثبات هذه الصفة المخصصة لبعض الجائزات للباري سبحانه على (نحو)[1] ما يليق به وبذاته. وقد يعبّر عن هذه الحالة التي يجدها الواحد منّا في نفسه بالميل والداعية[2].

(١) سقطت من (أ).

(٢) اختلف المتكلمون في معنى الإرادة ويرجع التفتازاني سبب الاختلاف إلى أنه «يعسر=

واختلف أهل النظر هل الميل والداعي نفس الإرادة أو مغايرة لهما؟.
١٥٥أ فمن أصحابنا من جعلها مترادفة، والظاهر أنّها متغايرة، لأنّ الميل/ والداعي قد يكونان لما هو موافق لمقتضى الطبع، وملائم له عند وجود المتساويات بالنسبة إلى الإرادة المخصصة، وإثبات الميل والداعي غير متصور بالنسبة إلى القديم سبحانه، وإن صح إضافة الإرادة (إليه)[1] فهذه الصفة المخصصة لبعض الجائزات بالوقوع بدلا عن بعض هي المعبّر عنها بالإرادة عند الأشاعرة[2].

= معرفتها بكنه الحقيقة، والتعبير عنها بما يفيد تصورها» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٣٣٨/٢). ويختار التفتازاني إلى أنها «صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك» (التفتازاني: المقاصد، ورقة، ٥١ وجه). وهذا قريب من اختيار الآمدي الذي يقول«الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر لا ما يلازمه التخصيص» (الآمدي: الأبكار، ١/ ٢١٧). وفي شرح العقائد أنّ الإرادة وهي «عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل» (التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ص ٥٤ ـ ٥٥). وإجمالا فإنّ القدرة بها يتم أحد المقدورين أي الإيجاد والترك، والإرادة هي التي تخصص عمل القدرة لأحدهما، فالإرادة هي الصفة التي ترجح فعل العالم القادر لأحد الوجهين الممكنين للفعل الإيجاد والترك. وهي صفة غير العلم لكنها تابعة له ولذلك أخرها عنه.

(١) سقطت من (ب).

(٢) الإرادة والمشيئة عند أهل السنة بمعنى واحد. وبهذا يبطل قول من قال: إنّ إرادته تعالى لفعل الغير تعني أمره به، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾، إذ لو كانت الإرادة أمرا، لكان تقدير الآية: ولو أمر ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعا. وذلك فاسد من وجهين: الأوّل، أنّ يؤدّي إلى أنّ الله تعالى لم يأمر من لم يؤمن، فلا يكون هذا بتركه الإيمان عاصيا. الثاني، أنّ كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنا، والواقع خلافه.

والإرادة ليست هي الشهوة بإطلاق، إذ الشهوة إرادة مخصوصة، وهي إرادة ما فيه نفع أو لذّة، والله تعالى لا ينتفع بشيء، فلا تكون إرادته اشتهاء. (ر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٣٥/٦ وما بعدها، القسم الثاني. كذلك: ابن فورك، مجرد، ص ٧٦).

واختلفت مذاهب أهل النظر في ذلك[1]، وحكى الإمام عن المعتزلة ثلاثة مذاهب:

أوّلها: مذهب أبي القاسم الكعبي أنّ الباري تعالى لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة، وإن وصف بذلك شرعا في أفعاله، فالمراد بكونه مريدا لها أنّه خالقها ومنشؤها، وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد، فالمعنى أنّه أمر بها. وهذا نص حكاية الإمام عنه.

وقال حسين النجار: معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره. وقال بعض المعتزلة، معتزلة البصرة، معنى كونه مريدا للحوادث يرجع إلى إثبات صفة زائدة حادثة لا في محلّ، والإرادة عندهم متعدّدة على حسب تردّد المرادات الواقعات.

ورأى أبو العز المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ مذهب النجار راجع إلى مذهب الكعبي. وهذا الذي قاله فيه نظر، هو عندنا غير مستقيم من وجهين:

الأوّل: أنّ الكعبي زعم أنّه سبحانه لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة،

(١) اتفق جمهور المتكلمين والفلاسفة على كونه تعالى مريدا، ثم اختلفوا في معنى الإرادة، فجعلها بعضهم وجوديّة وبعضهم عدميّة وبعضهم مركبة بينهما.
أمّا القائلون بوجوديتها، فمنهم من قال إنّها عين الذات وهو قول ضرار بن عمرو، ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم، وهو قول الأشعرية والماتريدية. ومنهم من قال إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وهو قول أبي الحسين البصري. ومنهم من قال إنّها في أفعاله تعالى، بمعنى علمه بها، وفي أفعال غيره، بمعنى الأمر بها، وهو قول الكعبي.
وأمّا القائلون إنّها عدمية، فإنّهم قالوا: إنّ معناها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره، وهو قول النجّارية. (ر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٥١٤ وما بعدها. النسفي أبو المعين: التبصرة، ص ٤٠٩ وما بعدها).

فلما أثبت ذلك عليه بالسمع والإجماع ردها إلى أنّه خالق لأفعاله وآمر بأفعال غيره. والنجّار لم يمتنع من وصفه سبحانه بأنّه مريد، إلّا أنّه فسره بأمر سلبي، فيقتضي ما فسّر به الكعبي أمر يؤول إلى أمر ثبوتي، ومقتضى ما فسر به النجّار يؤول إلى معقول سلبي، والسلب غير الثبوت، بل ضده، وهو الوجه الثاني، فتلخص أنّ في كلامه الاعتراض من وجهين، الأوّل: أنّ أحدهما امتنع من إطلاق اللفظ، والآخر لم يمتنع. الثاني: أنّهما لمّا أطلقاه فسّره أحدهما بأمر ثبوتي والآخر بأمر سلبي، وهذا بيّن لمتأمّله، فكلّ واحد منهما مثبت للإرادة على الوجه الذي فسّره[(١)].

وذهب أبو الحسين البصري إلى أنّ معنى كونه سبحانه مريدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى الحثّ عليها والترغيب فيها. وهذا يقرب من مذهب الكعبي. وقال أيضا مرة أخرى معنى وصفه تعالى بأنّه مريد يرجع إلى علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد. ووافق أبو علي وأبو هاشم الجبّائيّان على أنّ الإرادة صفة زائدة على العلم.

فهذه مقالات النّاس في معنى وصفه سبحانه بأنّه مريد. والضابط لمتشتّت

(١) إنّ العلم بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها لا يغني عن تعلق الإرادة بها كما زعم الكعبي «بأن إرادته لفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الآمر به حتى إن ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٠ ظهر). وهذا الرأي موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار، ومخالفة النصوص الدالة على أنّ إرادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت، مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة / ١٨٥). ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس آ ٨١). ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس / ٩٩)، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى. فالعلم لا يغني عن الإرادة، ولو أغنى العلم عن القدرة لأغنى العلم قياسا على ذلك عن القدرة، وليس الأمر كذلك أي أنّ العلم لا يغني عن القدرة، لأنّه صفة انكشاف فقط لا تأثير له.



هذه المذاهب أن نقول: المفهوم من كونه مريدا، إمّا أن يكون صفة سلبية أو ثبوتيّة، والأول مذهب النجّار، وإن كان الثاني فإمّا أن يكون معلّلا بذاته أو بمعنى زائد. والأوّل مذهب طائفة من قدماء المعتزلة وإن كان معلّلا بمعنى زائد على ذاته،/ فإمّا أن يكون قديما قائما بذات الحقّ سبحانه، وهو مذهب الأشاعرة، أو حادثا، فإن كان حادثا، فإمّا أن يقوم بذات الله سبحانه، وهو مذهب الكراميّة، أو لا في محلّ، وهو قول أبي هاشم وأبي علي وعبد الجبار من المعتزلة[1]. ١٥٥ ب

ثم بعد تبيين هذه المذاهب يجب التنبيه على نكتة يجب على النّاظر تأمّلها بالإنصاف. زعم الشيخ أبو العز المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حين حكى عن الكعبي أنّ علم الباري سبحانه يغني عن الإرادة أنّ هذا مذهب من يريد أن يدسّ في الإسلام نفي الصانع المختار. ورأى رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الكعبي والنجار إنّما انتزعا مذهبهما من مذهب الفلاسفة القائلين إنّ الباري يفعل من حيث أنّه عقل ذاته. وفرّقوا بين العلم الفعلي والانفعالي. فعلم الباري تعالى عندهم فعلي صدر عنه المعلول، بخلاف الانفعالي الذي هو علم الحوادث، فلا يصدر منه شيء. وهذا الكلام فيه تلفيق كثير لمتأمله. ولسنا للكشف عن ذلك في هذا الكتاب.

وأمّا المقدمة الثالثة وهي إثبات قدمها فتقتضي الردّ على من أثبت الإرادة الحادثة، وسنذكر المقدّمة الرابعة حيث ذكرها الإمام.

وقد تعرض الإمام للردّ على الطوائف التي حكى عنهم المقالات في هذه المسالة.

---

(١) يقول التفتازاني: «وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل، وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات، وعند ضرار نفس الذات، وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه، وعند الفلاسفة العلم بالنّظام الأكمل، وعند المحققين من المعتزلة العلم بما في الفعل من المصلحة». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٠ ظهر).



قال: فأمّا وجه الردّ على الكعبي إلى آخره.

○ **قلت:** تلخيص هذا الدليل الذي أورده على الكعبي أن يقال: شاهدنا بعض الجائزات مختصة بأوقات معينة مع تساوي الأوقات، فيلزم الافتقار إلى مخصص لما أنّه إذا بطل الإيجاب الذاتي والاقتضاء الطبيعي، تعيّن إثبات القصد والاختيار.

فالمخصص لا يجوز أن يكون القدرة، لأنّ شأنها الإيجاد، ولا يجوز أن يكون العلم، لأنّ العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان الوقوع تبعا للعلم للزم الدور، فتعيّن أنّه لا يصلح لذلك من الصفات سوى الإرادة.

ونظر الإمام ذلك بالإحكام الدالّ على العلم، فكما دلّ على علم الفاعل دلالة ضرورية، دلّ الاختصاص على قصد المخصص دلالة ضروريّة أيضا، لما أنّ الدلالة العقلية لا تتبدل. ومرجع هذا إلى طريق قياس الغائب على الشاهد. فإنّه كما دلّ تخصيصه الفعل ببعض الأوقات على قصده وإرادته، فكذلك الأمر في الغائب[1].

ثم وجه الإمام للكعبي سؤالا على هذا الدليل، وساقه مساق الاعتراض: وحاصله إثبات الفرق بين الشاهد والغائب من حيث كان الشاهد إلى قصد يخصص الفعل بالوقوع في وقت معيّن.

---

(١) إنّ أفعال المحدثين مفتقرة لإرادتهم، فكذلك أفعال الله مفتقرة إلى إرادته، غير أنّه يقال إنّ قياس الغائب على الشاهد قياس مع الفارق. ومن ناحية أخرى لو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى لحدوثها وتسلسلت ومن ثمّ إثبات إرادات لا نهاية لها وهذا باطل (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ١٣٥). وإذا بطل ما ذهب إليه المخالفون لم يبق بعد ذلك إلّا القطع بما صار إليه أهل الحق من وصف الباري تعالى بكونه مريدا بإرادة قديمة أزلية.

وجاوب الإمام عن هذا الاعتراض من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّه يلزم طرده في القدرة، فيقال إنّ علم القديم بالفعل من كلّ وجه يغني عن كونه قادرا، وهم لم يقولوا به.

الثاني: أنّا نعلم أنّ من فرضناه عالما بالفعل من كلّ وجه يحتاج إلى القصد إليه، فلو كان العلم بالفعل يغني عن القصد، لزم استغناء من فرضاه عالما به، وهو محال.

الثالث:/ إنّ العلم بدلالة الاختصاص حاصل للعقلاء، وإن فرضنا ذهولهم عن كون الفاعل عالما بالفعل من كلّ وجه. فلو كان العلم بالفعل من كلّ وجه ركنا من الدليل لتوقّف عليه، وهو غير متوقّف عليه[1]. ١٥٦ أ

وهذه الأجوبة قاطعة باحتجاج الكعبي، وإنّما يستقيم الدليل الذي نصبت الأشاعرة على إثبات صفة الإرادة بعد تسليم مقدّمات: الأولى جواز وجود الفعل الجائز في غير الوقت الذي وجد فيه، فإذا أقام المستدلّ البرهان على أنّ الوقت المعيّن ليست له خاصيّة بالوجود المعيّن فيه وطرق إليه الجواز في الأزمنة الثلاثة، صح افتقار الاختصاص إلى صفة مخصصة. وللقائل أن يقول: لا يجوز وجود الحادث قبل الوقت الذي وجد فيه ولا بعده، بل الإمكان لها

(١) يرى التفتازاني أنّ الله تعالى مريد على الحقيقة بإرادة قديمة، وعليه تكون الإرادة «صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٠ وجه). ويقدم التفتازاني الدليل على ثبوت الإرادة أنّه تعالى عالم بالضدين، فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معا وذلك مستحيل، فوجب أن يكون فعله أحد الضدين اختيارا. «فتخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وذلك هي المسماة بالإرادة» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ / ١٢٩).

مخصوص بذلك الزمان المعيّن الذي وجدت فيه. فما وقع منها متقدما لا يجوز تأخيره، وما وقع منها متأخرا لا يجوز تقديمه، لأنّ الحوادث الأرضية مستندة إلى الاتصالات الفلكية. وإذا كانت الحوادث الأرضية مرتبطة بالاتصالات الفلكية، ولتلك الاتصالات الفلكية مناهج معيّنة تمنع فيها تأخير المتقدّم وتقدّم المتأخر، فالحوادث الأرضيّة أيضا كذلك.

الثانية: سلّمنا جواز تقدّم المتأخر، وتأخر المتقدّم عقلا، لكن لم لا يجوز أن يكون المخصص نفس القدرة؟. وقول القائل في الاستدلال على بطلانه: القدرة من شأنها الإيجاد، وهي بالنسبة إلى الإيجاد في سائر الأزمان لا يختلف مقابل بمثله في الإرادة، وهو أن نقول: الإرادة أيضا من شأنها التخصيص بوقت مّا، لا بهذا الوقت المعيّن، فكما استحال أن تكون القدرة هي المرجحة لما يلزم عليه من افتقارها إلى مرجح آخر ويلزم منه التسلسل، فكذلك الأمر في الإرادة. ويلزم افتقار التخصيص بالوقت المعين إلى إرادة أخرى، ويلزم عليه التسلسل أيضا.

ولتوجّه هذين الإشكالين على مقدمات هذا الدليل، احتاج أصحابنا إلى النّظر فيهما. والأولى منهما بيّنة، والذي يدلّ على جواز تقدم المتأخر وتأخر المتقدم وجوه:

الأوّل: أنّ البراهين العقلية القاطعة قد دلت على أنّه لا فاعل إلّا الله تعالى، وأنّ الاتصالات الفلكية لا أثر لها في شيء من العالم، وسنبيّن ذلك في مسألة خلق الأفعال.

الثاني: سلّمنا القول بصحة ارتباط الحوادث الأرضية بتأثير الاتصالات الفلكية، لكن الكلام في تلك الاتصالات الفلكية كالكلام في الحوادث



الأرضية، لأنّ من الجائز عقلا إن فرضنا بعض الأفلاك، دار عددا مّا من الدورات أن تكون دوراته أقلّ أو أكثر، وتتبعه الحوادث/ الأرضيّة، وإذا جاز ذلك في المادة الفاعلية الاتصاليّة صح الافتقار إلى المخصص. ١٥٦ ب

الثالث: لو كان المؤثر في الحوادث الأرضية المؤثرات الفلكية للزم نفي الصانع، وقد دللنا على ثبوت وجوده، هذا خلف بيان الملازمة أنّ الحركات الفلكية طبيعيّة، فلا حاجة بها إلى الفاعل المختار، ضرورة أنّ ما بالطبع واجب الوجود، فيلزم حينئذ أن يؤثّر المؤثّر في الحوادث الأرضيّة، وقد قلنا إنّها كائنة بالمواد الفلكية، فما استغنت عن الفاعل وإلّا كان اللّازم منه صحة نسبة الأثر الواحد إلى مؤثّرين، كلّ واحد منهما على الاستقلال والحقيقة، وهو محال بأوائل العقول.

وقد نقض الأيمة أيضا على الكعبي مذهبه، وذلك أنّه يقول: إنّ صيغة أفعل يشترط في كونها أمرا شرطان: أحدهما إرادة الامتثال، والثاني إرادة وجود الصيغة، فكيف يستقيم مع نفي الإرادة إثبات الأمر؟، وهل هذا إلّا التناقض البيّن.

وقد أفسد أيضا الأئمة قول النجّار من وجوه:

الأوّل: أنّه فسّر ثبوتا بنفي، وهو غير مستقيم في الحقيقة لما أنّ نفي الغلبة سلب محض، واختصاص الفعل يدلّ على صفة اختيار مخصصة.

الثاني: أنّ قوله ليس بمغلوب ولا مستكره يصدق بإطلاقه على الحي والطبيعة والعلة والجمادات، وإن اختلف وجه (النسبة)[1]، وحينئذ لا خصوصية للقديم عن الجمادات وغيرها، وذلك محال.

---

(١) في (ب): التسمية.

وألزمه الإمام أيضا أن تكون ذات الباري سبحانه مرادة له من حيث (أنّه)[1] كان غير مغلوب (عليها)[2] ولا بمستكره.

وقد أورد منكرو الإرادة شبها.

الشبهة الأولى لهم قالوا: لو رجح المريد لكان إمّا أن يرجح لغرض أو لغير غرض. والأوّل محال من وجوه:

الأول: أن الكلام في اختصاص ذلك الغرض بذلك الترجيح كالكلام في الترجيح ويلزم عليه التسلسل.

والثاني: أنّه لو رجح لغرض لكان الغرض إن عاد إليه فهو محال لتعاليه عن الأغراض. وإن عاد إلينا كان مستكملا بغيره، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الإله محال. والثاني محال وإلّا كان الترجيح عبثا والحكيم لا يفعل العبث.

الشبهة الثانية: لمنكري الإرادة قالوا: لو قلنا بإثبات الإرادة لم يخل (من)[3] (أن)[4] يقول إنّها حادثة أو قديمة. والأول عندكم محال، لأنّ ذاته لا تقبل الحوادث. والثاني محال، إذ لا مراد في الأزل ولا معقول للإرادة.

الشبهة الثالثة: **(قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ**)**[5] لو كان مريدا لم يخل إمّا أن يريد خلق العالم أزلا وأبدا أو يريد اختصاص وجوده بزمن معيّن. والأوّل محال،

(١) سقطت من (ب).
(٢) سقطت من (ب).
(٣) سقطت من (ب).
(٤) سقطت من (أ).
(٥) سقطت من (أ).



وإلّا لكان العالم قديما أزليّا باقيا سرمديّا. والثاني محال، لأنّ ذلك الوقت المعيّن إن كان أزليّا لزم قدم الزمان وهو محال، وإن كان/ حادثا بعد أن لم يكن كان الكلام في اختصاصه كالكلام في اختصاص غيره من الكائنات، ويلزم أيضا أن يكون كلّ وقت مشروطا بوقت آخر، وذلك تسلسل ممتنع. وهذه الشبه كلّها باطلة.

١٥٧ أ

والجواب عن الأولى أن نقول: هي مبنيّة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهي قاعدة باطلة، بل الصحيح أنّ إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض، فيفعل سبحانه ما يشاء في أيّ وقت يشاء كما يشاء، وإلّا لكان محجورا عليه في الفعل، ومن كان كذلك لم يستحق الألوهية، وقد تقرر أنّه المستحق للألوهية بذاته. وقولكم إنّ الفعل لا لغرض عبث، صحيح في حقّ من تتوقف أفعاله على الأغراض والمصالح، أمّا الفاعل المختار فله أن يفعل ما يشاء، ولا يكون ذلك عبثا. وهذا جواب قاطع أوضح من الشمس.

أمّا الشبهة الثانية فالجواب عنها أنّ الإرادة قديمة، والمرادات حادثة. وقولكم يلزم من وجود الإرادة وجود المراد، إن أردتم به اللزوم في الاقتران الوجودي فهو باطل، وإلّا لزم مثله في القدرة والسمع والبصر، وغير ذلك من صفاته المتعلقة.

وقد تقرر من مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده، وإنّما اختلفت النسبة بالالتفات إلى العلم المحدث.

وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها: أنّ الإرادة تعلقت بإيجاد العالم في الزمان المعيّن، فوجوده مقترن بزمنه المعيّن، وكلاهما مخصص بالإرادة،

موجود بالقدرة، مكشوف بالعلم.

وقوله يلزم أن يكون كلّ وقت مشروطا بوقت آخر باطل، لأنّ المفهوم من الوقت، إنّما هو موجود يقارن موجودا، وهو ما جعل وقتا له، ولا يلزم من تعيين الوقت افتقاره إلى وقت آخر، كما لم يكن إيجاد موجود متوقفا على إيجاد موجود غيره آخر.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإن تعسّف من متبعي الكعبي متعسف، إلى آخره.

○ **قلت**: حاصل هذا الكلام إنكار أن يكون اختصاص الفعل شاهدا يدل على الإرادة. وجاوب الإمام عنه بجواب ظاهر وهو أنّه جحد للبديهة، لأنّ العقلاء يجدون من أنفسهم أنّ القصد إلى المتساويات متساو بالنظر إلى ذات كلّ واحد، فتخصيص واحد منهما بالترجيح لا يمكن إلا بمرجح الإرادة المخصصة. ثم عارضه الإمام بمثل ذلك في العلم، وألزمه أن يقول الإحكام والإتقان غير دالين على العلم، وذلك ما لا سبيل إليه.

وقد اختار الشيخ أبو العز المقترح أنّ مطلق الاختصاص لا يدل على الإرادة لجواز أن يقع الفعل مذهولا عنه مع اختصاصه في الشاهد، ورأى أنّ القرائن تبيّن ما هو مقصود من الأفعال المخصصة ممّا ليس بمقصود، والقرائن تفيد العلم. ولمّا كان العبد غير خالق لأفعاله، ولا مخصص/ لها امتنع الاستدلال بتخصيصه على إرادته، إذ لا فاعل على الحقيقة إلّا الله. ١٥٧ب

قال فالأولى الإضراب عن دلالة الشاهد صفحا. وهذا الذي قاله فيه نظر، لأنّ الصفات الإلّهية إنّما تفاهمها العقلاء بما شاهدوا في ذواتهم من الصفات المحدثة، فأثبتوها له سبحانه على الوجه الذي يليق به، حتى أنّه لولا الخلق لما عرف الحقّ سبحانه البتّة، وهو معنى ورود الأدلة الشرعية بالنظر في



المصنوعات ليستدل به على وجود الصانع وصفاته.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فأمّا وجه الرد على النجّار وأشياعه. الفصل إلى آخره. وهو ظاهر. وحاصله أنّهم أنكروا صفة الإرادة مع إثبات الحكم، فهو باطل لما سنقيم من الأدلة على وجوب ارتباط الحكم بوجود الصفة وانتفائه حيث تنتفي. وإن أثبتوا الصفة المعبّر عنها بالإرادة، وفسروها بمعنى الغلبة والاستكراه، فهو باطل بالوجوه التي قدمناها. وإن وافقناهم على أنّه ليس بمغلوب ولا مستكره، إلّا أنّنا نثبت بعد ذلك في الإرادة صفة زائدة.

ثم تعرض الإمام للردّ على البصريين، وطالبهم أوّلا بإقامة البرهان على ثبوت الإرادة لله تعالى. وقد كان الأولى أن يبطل الحدوث، لأنّه مورد الخلاف.

وقد اختلفت مذاهب القائلين بأنّه مريد بإرادة حادثة(١).

فمنهم من قال: إنّها إرادة حادثة قائمة بذاته سبحانه، وهو مذهب الكرامية الذي يجعلون ذاته محلّا للحوادث(٢).

---

(١) الله تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته، وليس بمريد بإرادة حادثة كما ذهب إليه البصريّون من المعتزلة، كالعلّاف والجبائيين. وليس مريدا بمريدية هي قدرته على الإرادة، وإحداث العالم بإرادة حادثة كما تزعم الكرامية، لأنّ الإرادة لو حدثت لا بإحداث فهو محال، وتجويزه يوجب تجويز العالم وحدوثه بلا محدث. ولو حدثت بإحداث الصانع، فإمّا أن تكون حدثت لا بإرادة منه وهو محال، لأنّ يوجب كونه مضطرا في إحداث الإرادة، وإمّا أن أحدثها بإرادة أخرى، والكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية، وهو محال. ولأنّها حدثت لا في محلّ، لم يكن الله تعالى أولى بالاتصاف بها من غيره، ولم تكن هي بكونها إرادة له أولى من أن تكون لغيره. (ر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٤/١٣٢ وما بعدها).

(٢) الله تعالى ليس بمريد بإرادة حادثة في ذاته كما زعمت الكرامية، لاستحالة كون الباري=

ومنهم من قال: إنّها موجودة لا في محلّ، وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد وغيره من المعتزلة.

وقال بعضهم: إنّها قائمة بذات غير الإله سبحانه، فهؤلاء أثبتوا لها محلّاً.

أمّا القائلون بأنّها قائمة بذات الله سبحانه، فقولهم باطل بما قدمناه من تنزهه سبحانه عن قيام الحوادث بذاته سبحانه.

وأمّا من قال إنّها موجودة لا في محلّ فقول باطل من وجوه:

الأول: قيام المعنى بنفسه، ولو جاز ذلك لجاز وجود بياض لا في محل، كذلك في سائر الأعراض، وهو محال.

الثاني: صحة الحكم على المحل بما لم يقم به، وليس به اختصاص.

الثالث: تجدد الأحوال على القديم، وهو باطل بما يبطل به قول الكرامية. وألزمهم أيضا الإرادة لو كانت محدثة لافتقر إحداثها إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل. وقد انفصلوا عن هذه الإلزام بما ليس له تحصيل، وذلك أنّهم قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد، كما أنّ الشهوة يشتهى بها ولا تشتهي، وهذا لا حجة فيه، لأنّ المقتضي للإرادة الحدوث، وهو معقول واحد.

وألزمهم الإمام على قولهم الإرادة يراد بها ولا تراد، والشهوة يشتهى بها ولا تشتهي، أن يقولوا/ أيضا العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه. ثم قولهم الإرادة يراد بها ولا تراد باطل بإرادة المحدثين، فإنّها يراد بها وتراد في نفسها. ١٥٨أ

= محلّ الحوادث، ولأنّ حدوثها لا بإحداث محال، وحدوثها بالإحداث بغير إرادة أخرى محال أيضا، وكذا حدوثها بإرادة أخرى، لأنّه يؤدّي إلى ما لا يتناهى. (ر: التفتازاني، م ن).



وطالبهم الإمام حيث زعموا أنّه يريده بإرادة حادثة بإقامة البرهان على بطلان القول بأنه مريد لنفسه، (فلم زعموا أنّه مريد بإرادة حادثة، وهلّا زعموا أنّه مريد لنفسه)[1] كما يقول به النجّار؟. ولا يمكنهم إبطال ذلك بأنّه لو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لكلّ مراد، كما أنّه عالم بكلّ معلوم لما كان عالما لنفسه، لأنّ ما كان للنفس لا يختص ولا يتبدل، لأنّ من مذهب خصومهم أنّ المصحح لكونه عالما بكلّ شيء (قيام)[2] الصفة بذاته لا أنّه عالم بنفسه.

ثم إنّ طائفة منهم زعموا أنّه قادر لنفسه مع أنّ أفعال العباد غير مقدورة له سبحانه عندهم. فقولهم كلّ ما كان لنفسه يجب عمومه، وإلّا يختص دعوى لا دليل عليها، لم يوافقهم عليها أصحابهم، ولم نوافقهم أيضا نحن عليها.

وكلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد وفّى بجميع ما ذكرناه على بسط وإيضاح. وقد انفصلوا عن نقضنا عليهم بالقدرة من حيث قلنا لهم: إنّ من مذهب طائفة منكم أنّه قادر لنفسه، مع أنّ أفعال العباد غير مقدورة له، فإنّ المانع من قدرته على مقدورات العباد أنّ قدرتهم قد تعلّقت بها، فلم يكن وجه لتعلق قدرة الله سبحانه بها لاستحالة اجتماع مؤثرين على أُثر واحد، ولاستحالة مقدور بين قادرين.

وهذا الانفصال غير متوجه لما أنّ ما علم الله سبحانه أنّه سيقدر عليه العبد ممّا هو غير مقدور له الآن، غير مقدور لله تعالى عندهم. فكان الواجب على مقتضى مذهبهم أن يكون مقدورا لله تعالى، إذ لم يتعلّق به قدرة العبد حينئذ البتة. وهذا إلزام (جيّد البتة)[3] بيّن جدّا.

(١) سقطت من (أ).

(٢) في (أ): وقيل.

(٣) سقطت من (أ).



❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يلزمهم أن نقول: إذا حكمتم بأنّ الباري تعالى يتجدد عليه حكم الحوادث إلى آخره.

تلخيص هذا السؤال أن نقول: كما وصف بالحكم الحادث، فهلّا قام به المعنى الحادث؟. وجوابهم عن ذلك بيّن، وهو غير مخلّص، وكلام الإمام في المسألة بيّن لمتأمله. وأمّا من زعم أنّ كونه تعالى مريدا هو نفس ذاته فقوله باطل، لأنّ العلم يحصل لنا بذاته، ثم بعد ذلك نعلم أنّها موصوفة بالإرادة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، والله أعلم.

❋ ❋ ❋



فَصْلٌ

الباري سبحانه سميع بصير عند أهل الحق.

○ **قلت:** يتعلّق بهذا الفصل الكلام في السمع والبصر. وقد اتفق المسلمون على أنّه سبحانه سميع بصير، إلّا أنّهم اختلفوا في معناه على مقالات. والقائلون بأنّه سميع بصير اختلفوا، هل هو سميع لنفسه كما أنّه عالم لنفسه، أو سميع بسمع، بصير ببصر على نحو مذاهبهم في العلم؟.

فحكى الإمام في ذلك مذاهب، والأولى أن نبدأ بمذهب أهل الحق في ذلك، وقد اختلفوا في ذلك على قولين:

فذهب الجمهور منهم إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم، وأنّهما ليستا من جنس المعلوم[1].

(١) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم، إلّا أنّ الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم، بمعنى أنّه ليس عينهما، وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة. «فالسمع صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك إدراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات» (التفتازاني: شرح العقائد، ص ٥١). فكل حي يصح أن يكون سميعا وبصيرا، وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة. فهي صفات كمال وأضدادها سمات نقص، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ١٣٨ ـ ١٣٩).
والأوضح في الاستدلال قول الغزالي: «لا خفاء في أنّ المتصف بهذه الصفات أكمل ممّن لا يتصف بها، فلو لم يتصف الباري بها لزم أن يكون الإنسان، بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهو باطل قطعا، ولا يرد عليه النقص بمثل الماشي، والحسن الوجه،=

وقالت طائفة هما إدراكان من جنس العلوم، إلا أنّهما مخصوصان بالموجود،/ فالسمع إدراك المسموعات، والبصر إدراك المبصرات، وبكلا القولين قد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري. ١٥٨ ب

وقالت الفلاسفة وبعض المعتزلة كالكعبي وأبي الحسين البصري: هما عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات. وقال الجبّائي وابنه: المعنيّ بكونه سميعا بصيرا أنّه حيّ لا آفة به. وقالت طوائف المعتزلة: يشترط في هذين الإدراكين شاهدا البنية المخصوصة، واشترطته الفلاسفة والنظّام أيضا، فإذا اتصلت الأشعة المنفصلة من العين بالمرئي يسمى ذلك إبصارا، وإذا تموّج الصوت في الهواء، وصل ذلك التموّج إلى صماخ الأذن أحسّت القوة السامعة بذلك، فهو المعبّر عنه بالسماع، ولا تسمع القوّة السامعة عندهم إلّا ما يصل إلى الصماخ. ولمّا كان من شرطها الاتصال والبنية استحال ذلك بالنسبة إلى القديم سبحانه على مقتضى مذهبهم.

وقد استدل الجمهور منّا على أنّهما زائدتان على العلم بأنّا إذا نظرنا إلى شيء ثم غمضنا العين ندرك تفرقة (وتفاوتا)[1] بين العلم والإدراك، ونقطع بأنّ العلم حاصل والإبصار ليس بحاصل، فدلّ على أنّه ليس من جنس العلم، وأنّه مغاير له لأنّا حالة التغمّض عالمين بتلك الصورة علما خاليا عن الشك والشبه، ثم إذا فتحنا العين ونظرنا إليها، وجدنا تفرقة بين الحالتين.

واختلف أهل النظر في مرجع هذه التفرقة، فقال بعضهم: إنّما صحّ الفرق من جهة التأثر عند رؤيته بدليل أنّ من نظر إلى الروضة الخضراء وأطال النظر

= لأنّ استحالته في حق الباري تعالى يعلم ممّا لا علم قطعا بخلاف السمع والبصر» (الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٧ ـ ١٣٨).

(١) سقطت من (أ).

وسدّد البصر زمانا طويلا، ثم حوّل حدقته إلى شيء أبيض فإنّه يراه أبيض، وربّما رآه ممزوجا من البياض والخضرة، لأنّ أثر الخضرة بقي في حدقته، وكذلك دوام النظر إلى قرص الشمس ثم غمض عينيه، فإنّه يتخيّل قرص الشمس حاضرا في خياله، وما ذاك إلّا أثر الحسّ من المحسوس وقبوله الأثر منه.

ولذلك من نظر إلى الأجسام المضيئة (أيضا)[1] وأدمن على ذلك خسئ بصره، حتى أنّه لو قدر الدوام على ذلك لانفسد بصره.

فحاصل الأمر عندهم أنّ الإبصار انطباع صورة مساوية لذلك المرئي في الرطوبة الجليديّة العينيّة. ولمّا كان هذا من شرط هذين الإدراكين، وذلك لا يعقل إلّا في الأجسام استحال عندهم اتصاف الباري بالسمع والبصر، وعلى ذلك اتفق جمهور الفلاسفة.

وقال المحققون من الأشعرية وغيرهم: ليس الفرق راجعا إلى تأثر الحس بالمحسوس ولا تأثر الحس عندهم لمشاهدة المحسوس، لأنّ هذا التأثر إن كان معناه دخول الصور المبصرة في نقطة الناظر التي هي محلّ نور الأبصار فهو محال، إذ الأجسام لا تتداخل، ولو قدرنا تداخلها، فدخول كثرة العالم في مقدار النقطة من المحال البيّن، وإن كان معقولا آخر زائدا على الإدراك فلا بدّ من بيانه.

وشبّهت الفلاسفة هذه القوتين بالقوة اللامسة والقوة الذائقة. ولمّا كان من شرط هاتين القوتين الاتصال والبنية/ فكذلك قوة السمع والبصر، وهذا عند ١٥٩أ المتكلمين باطل. وقد اختلفت مسالكهم في طريق إثبات هاتين الصفتين السمع

(١) سقطت من (أ)



والبصر لله تعالى، فقول جمهور المحقّقين على أنّ ذلك من مسالك العقول. فقالوا: لو لم يكن موصوفا بهما لكان موصوفا بضدهما، وهو نقص، والنقص على الله سبحانه محال.

واختلف هؤلاء في طريق استحالة النقص، فمنهم من اعتمد في ذلك على الإجماع من العقلاء كلّهم على أنّ الإله هو الكامل المطلق، والشرع يريده، فكانت من قضيات العقول المقررة بدليل الشرع المنقول. وركن بعض المحققين من المتأخرين إلى أنّ إثباتهما سمعي، إذ البرهان دل على أنّ حياة الباري سبحانه مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر أن تكون حياة الله تعالى كذلك.

❊ **فقال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل: قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري سبحانه الاتصاف بالسمع والبصر إلى آخره.

○ **قلت**: هذه الشبهة تتوجه على الفلاسفة ومن تبعهم من المعتزلة القائلين بأنّ ذاته ليست قابلة لهما لما ذكرناه من توقفهما عندهم على الاتصال والبنية. وجاوب الإمام عنها بما مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد، وقد تقرر أنّ هذه الدلالة عسيرة المسلك، وعلى الإمام أن يستدل أنّه لا مصحح للسمع والبصر شاهدا إلّا الحياة، فإذا أثبت ذلك انتقل بعد إلى قاعدة القياس، وكلاهما عسر المأخذ كما ذكرنا.

وقد استدل أبو العز على أنّ المصحح هي الحياة بأن قال: كلّ حي يصح منه الإدراك، وهذا الحكم لا بدّ له من مصحح، ومصححه إمّا الحياة وإمّا ملازم للحياة، وعلى كلا التقديرين يصح تقرير هذا المطلوب. وإنّما قلنا المصحح الحياة لأنّ هذا الإدراك قد امتنع من الجمادات والموتى، فإن كان المصحح

للإدراك الحياة فهو المقصود، وإن كان غير الحياة فإمّا مثل الحياة، ومثل الحياة حياة أو خلافها. فإن كان خلافها، فإمّا ضد، وإمّا غير ضدّ. فإن كان ضدّا للحياة لم يجتمع مع الحياة ويلزم منه ألا يصح من الحي الإدراك. وإن كان غير ضدّ فإمّا أن يلازم وجود الحياة أو لا، فإن لم يلازم صح وجوده بدون الحياة وهو محال، وإن لازم لزم من وجوده وجود المصحح. ورأى أنّه قد حرر هذا الاستدلال. وما زاد على أن أطال فيه وأداره من ثوابت، وذلك خلل في القسمة. ولهم أن يقولوا لا نسلم أن المصحح هي الحياة سلّمناه، لكن لا يجوز أن يكون المصحح نفي الحياة مع شرط البنية سلمناه، لكن لم قلت إنّ اللّازم في حياتنا وحياة الله تعالى شيء واحد، وقد تقرّر أنّ ذاته ليست كذاتنا، فحياته ليست كحياتنا سلمناه. لكن حصولهما مشروط بحصول التأثير الذي ذكرناه قبل، وهو محال على القديم لتنزهه عن الجسمية سلمناه. لكن قولكم القابل للضدّين لا يخلو عن أحدهما، باطل، فالهواء/ فإنّه خال عن جميع الألوان وعن جميع الطعوم. ١٥٩ ب

والإنسان قد يكون غير مريد بشيء مّا ولا كاره له، فقد خلا من الضدين سلمناه، لكن لا نسلم أنّ السمع والصمم والبصر والعمى ضدّان، إذ لا يثبت ذلك إلّا بعد كونهما معنيان وجوديان، وذلك غير مسلم، بل هما أعني السمع والبصر والصمم والعمى متقابلات تقابل العدم، والملكة لا تقابل الضدين كما تقرر في فن المنطق.

وعوّل المستدلون بالسمع على قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[1] وعلى قوله تعالى: حاكيا عن مقالة إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا

(١) طه: ٤٦.



﴿لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾[1] الآية، وقال تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما دليلكم على ذلك؟

قلنا: هذا ممّا كثر فيه كلام المتكلمين إلى آخره. تلخيص هذا الاستدلال أنّه طالب نفسه بإقامة البرهان على تنزهه تعالى عن النقائص. وقد قدمنا اختلاف أهل النظر، هل ذلك من مدركات العقول أو ممّا يستفاد من الشرع المنقول؟.

والتجأ الإمام فيه إلى السمع والإجماع. ثم اعترض على نفسه بأنّ الإجماع لا يثبت إلا بعد ثبوت قاعدة الكلام وانتفاء الآفة عنه. فلو أردنا إثبات السمع والبصر ونفي الآفة عنه بالإجماع المستند إلى السمع المستند إلى الكلام، لكان فيه إثبات الشيء بما لا يثبت إلا بعد ثبوته، وذلك دور ممتنع.

وأجاب الإمام عن هذا الإشكال بأنّ دلالة المعجزة لا تتوقف على الكلام، بل هي من الأدلة العقلية، وسيجيء تقرير ذلك في المعجزات إن شاء الله.

فَصۡلٌ

فإن قيل قد وصفتم الباري بكونه سميعا بصيرا.

هذا الفصل ظاهر، وعقبه بفصل البقاء، وهما ظاهران. وضابط الفصل الأول أنّ الإدراكات على قسمين: منها ما يقتضي الاتصال كاللمس والذوق

(١) مريم: ٤٢.

(٢) الأنعام: ١٠٣.



والشم، وقد اتفق الناس على استحالة وصفه سبحانه بها. ومنها ما لا يقتضي الاتصال. وقد اختلف النّاس في هذا القسم، هل يوصف الباري سبحانه به أم لا؟. وقد اختار الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز ذلك. والصحيح أنّ ذلك وإن جاز عقلا من حيث أنّه لا ينبئ عن ملاقاة ولا مماسة، إلّا أنّ إطلاقه عليه موقوف على الشرع.

وقد اختلف العلماء هل يثبت إطلاق الأسماء بأخبار الآحاد أم لا؟. واختلفوا أيضا هل يكتفى في جواز الإطلاق بعدم ورود المنع أو لا بدّ من دليل الإطلاق يقينا؟ وفيه نظر. والأولى سدّ هذا الباب إلّا بإذن من الشارع.

وأمّا مسألة البقاء فالأمر فيها آكد من حيث عظم فيها الاختلاف بين المتكلمين. وقد اختلفوا في ذلك في مسائل سنذكرها بعد ذكر حقيقة البقاء.

والبقاء عندنا / عبارة عن استمرار الوجود في الزمان الثاني. والجمهور من الأشعريّة على أنّ كون الباقي باقيا، ليس صفة زائدة على ذات الباقي، وهو مذهب القاضي وإمام الحرمين ومعتزلة البصرة. ١٦٠ أ

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومعتزلة بغداد إلى أنّه صفة زائدة على ذات الباقي، وهي المسألة الأولى.

الثانية: هل هو سبحانه باق ببقاء؟ أو باق بذاته؟. اختلفوا أيضا فيه.

والحقّ أنّه باق لذاته. والدليل على أنّ البقاء صفة زائدة على ذات الباقي، أنّ الذات كانت حاصلة في الزمان الأوّل، ولم يكن الاستمرار حاصلا، ولمّا استمرّ وجودها سمّيت باقية، فقد عقلت في الزمان الأوّل دون البقاء، فدلّ على المغايرة.

وأمّا القائلون بأنّه ليس صفة زائدة، فاحتجّوا عليه بأنّ العدم لا يوصف

بالاستمرار، ولو كان الاستمرار صفة ثابتة زائدة على الذات، للزم أن يكون العدم موصوفا، وذلك محال.

والدليل على أنّ الباري سبحانه باقيا لذاته ليس لصفة، أنّه لو كان باقيا بصفة تسمّى البقاء، لكان ذلك البقاء أيضا باقيا، وبقاؤه إن كان لذاته فهو المقصود، وإن كان ببقاء آخر لزم التسلسل، وهو محال.

وقد تكلّم الإمام على هذه المسألة بعد، وذكر الإمام أنّ الترتيب كان يقتضي أن يذكر البقاء في صفات النفس على مذهبه فيه، وذلك غير متّفق عليه، وكلّ ما دلّ على قدم الباري فهو دالّ على بقائه. وقد قدّمنا الكلام في بقاء الجوهر، وهل يبقى الجوهر في الزمان الثاني لمعنى يقتضي وجوده فيه، أم يبقى بذاته؟. وقد قدّمنا الكلام أيضا في بقاء الأعراض، هل هو جائز أو مستحيل؟، وفي عدمهما هل هو بذاتهما أو بالفاعل؟ وهو قول أبي الحسن الخيّاط من متأخري فقهاء المعتزلة، ومحمود الخوارزمي من المعتزلة أيضا، وأحد قولي القاضي أبي بكر البصري. واستيفاء ذلك في المطوّلات. والله سبحانه أعلم (وبه التوفيق)[١].

** ** **

(١) سقطت من (أ).

[الباب الثامن]

القول في إثبات العلم بالصفات

هذا الباب المشتمل على إثبات الصفات القديمة، قد ذكرنا أنّه أعظم قواعد الإسلام. بلغني عن أوّل خلفاء الموحدين(١) أنّه ضرب المفرحة(٢) أياما كثيرة، إلى أن قرر له أبو عمرو السلالكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قاعدة إثبات الصفات، وذلك دليل على اعتنائه بهذا الفنّ من العلوم، لأنّه كان من مذهبه إنكار الصفات واعتقاده أنها أسماء، كما ذهب إليه المحدّثون. واتفقت الفلاسفة على إنكار الصفات وإن وصفوه بأحكامها، وإنّما فرّوا من القول بإثبات الصفات لما يلزم من التركيب والكثرة، والواحد من كل وجه لا يقبل الكثرة.

وقد ذكر الإمام أنّ أهل الحق اتفقوا على إثبات الصفات، وهي المعاني الموجبة للأحكام، كالعلم والقدرة والإرادة الموجبين لقولنا: أنه قادر عالم مريد.

وحكى الإمام عن المخالفين ثلاثة مذاهب:

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن تومرت، الملقب بالمهدي من كبار دعاة المذهب الأشعري، أخذ منه أكثر المسائل إلّا أنّه في إثبات الصفات قد وافق المعتزلة لخدمة أهدافه السياسيّة لذلك نجده يهاجم المرابطين الذين ساروا على منهج أهل السنة والجماعة، واتهمهم بالتجسيم والكفر لأنّهم في زعمه يضيفون صفات بشرية ومادية على ذات الله تعالى. (ت ٥٢٤هـ ـ / ١٠٩٢م). (الزركلي: الأعلام، ٦/٢٢٨ ـ ٢٢٩).

(٢) المفرح القتيل يوجد بين القريتين. والمقصود أنّ خليفة الموحدين أكثر القتل في صفوف المرابطين لمخالفتهم له الرأي.



١٦٠ ب فمنهم من زعم أنه عالم لنفسه قادر/ لنفسه.

ومنهم من غيّر عبارة أخرى فقال: قادر بنفسه، وأبدل اللّام بالباء، وإنّما فرّ عن اللّام إلى الباء لأنّه ربّما فهم أنّ قولنا عالم لنفسه باللّام يقضي التغاير، ويشير إلى إثبات معنى زائد، وهم قائلون بإنكاره. وفرّ الآخرون إلى اللّام، لأنّ الباء ربّما أعطت التعليل، وهذا كلام فاسد، ولا يقتضي اللسان فرقا بين الباء واللام في مورد التعليل.

وعلى الجملة فالعبارة الثالثة أجرى على نسق مذهبهم، وهي أن يقولوا عالم قادر، ولا معنى لقولهم لنفسه أو بنفسه، وإنّما زادوه إيذانا بإنكار أن يكون هناك معنى زائد قائم بالذات.

وقد أثبت ابن الجبّائي للذات حالة هي أخص الصفات. وتلك الحالة هي الموجبة عنه لهذه الأحكام. وعلى الجملة فهم موافقون الفلاسفة في أنّهم لم يثبتوا لهذه الأحكام معانيها، هي صفات ثابتة قائمة بالذات فرارا من تكثّر الواحد. وقد وهموا بإطلاق الأحكام، ولا معنى لإثبات ذلك مع إنكار عللها التي هي الصفات الموجبة. واتّفق الأكثرون من الفلاسفة على أنّه يعلم ذاته وغيره، إلّا أنهم اختلفوا في كيفيّة تعلّق ذلك العلم، وهل يعلم نفسه بعلم زائد على ذاته أم لا؟.

الجماهير منهم على إنكاره. ومنهم من يقول إنّه يعلم ذاته بمعنى أنّه علم تجرّده عن المادة والصورة. ومنهم من ردّ العلم إلى نسب واعتبارات، ولم يجعله صفة حقيقيّة، وهو توسّط بين النفي والإثبات المثبتين له.

اتفق (جماهيرهم)[1] على أنّه وصف ثبوتي، وإن كان منهم من زعم أنّه

(١) في (أ): جماعة.



وصف سلبي، وهو باطل. والقائل بأنّه نسبة يرجع قوله إلى ذلك، لأنّ النسب أمور عدمية كما دلّ عليه البرهان، إذ لو كانت موجودة لكان اتّصاف محلّها بها نسبة أخرى ولزم التسلسل.

وقد أورد المحقّقون من أصحابنا أن يثبتوا أنّ تغاير المفهومات لا يدلّ على الكثرة، بدليل الوحدة التي هي نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وهكذا إلى غير نهاية. وهكذا النقطة محاذية لجميع أجزاء الدائرة، وهما غير مركّبين.

والأولى أن نجري على ترتيب الإمام، وقد ابتدأ الكلام على فصلين، إثبات الأحوال وإثبات تعليل الواجب، ثم بعد ذلك يدخل إلى الصفات والكلام في خصوصياتها، فنتّبع مقصده وترتيبه.

❊ ❊ ❊



فَصْلٌ
في إثبات الأحوال

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الحال صفة لموجود غير متّصف بالوجود ولا بالعدم[1]. ثم منها ما يثبت للذات معلّلا، ومنها ما يثبت غير معلّل.

○ **قلت**: ذكر الشهرستاني[2] وأبو العز المقترح رحمهما الله أنّ الحال لا يمكن أن تحدّ بحدّ حقيقي (قلت)[3] ولا رسمي[4]، وبيّن ذلك أحسن بيان. وذلك أن الحدّ حقيقيّا كان أو رسميّا، يجب أن يذكر فيه فصل المحدود أو خاصيّته التي يتميّز بها عن غيره بعد ذكر جنسه الأقرب الذي يشارك فيه غيره. وليس للحال خاصيّة، وإلّا لزم إثبات الحال للحال وهو محال. وهذا إنّما

(١) قال العلماء: إنّ الواقع إمّا موجود أو معدوم، ومعناهما ظاهر، لكن اختلفوا في أنّه هل واسطة بينهما أم لا؟. فقال الجمهور: لا واسطة بينهما. وأثبتهما إمام الحرمين أوّلا، والقاضي أبو بكر وأبو هاشم وأتباعه. فقالوا المفهوم إمّا موجود أو معدوم، أو لا موجود ولا معدوم، فإنّه إن لم يكن له كون فهو المعدوم، وإلّا فإن استقلّ بالمكانيّة فموجود وإلّا فحال. فعرّفوا الحال بأنّها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

(٢) الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أحمد: من فلاسفة الإسلام، وإماما في علم الكلام. من كتبه الملل والنحل، مصارعات الفلاسفة، نهاية الاقدام في علم الكلام، (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣ م). (الزركلي: الأعلام، ٦/ ٢١٥).

(٣) سقطت من (أ).

(٤) إضافة بالطرّة نسخة (أ). إنّما منع المقترح حدّ الحال حدّا حقيقيّا، ولم يسلّم على منع رسمها، بل في كلامه ما يدلّ على أنّها يصحّ أن ترسم، فتأمّله. بل الذي منع حتى رسمها الإمام على ما حكاه الآمدي، فانظره.

يستقيم بتقدير أن تكون الخواص/ أمورا وجودية، وأمّا بتقدير كونها نسبا وإضافات معقولات في الأذهان، فلا يستمرّ له ما ذكره[1]. ١٦١ أ

(١) يذهب التفتازاني إلى القول بأن «الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٤ وجه.). فلا موجود إلا وهو ثابت، ولا ثابت إلا وهو موجود، وعليه فكل موجود فهو شيء، وبالعكس فالمعدوم ليس بشيء. فالعدم الذي هو المقابل الوجود يرادف النفي الذي هو المقابل للثبوت. وقال مشايخ المعتزلة كـ "الجبائيين" و"القاضي عبد الجبار"، وتبعهم من الأشاعرة "الجويني" ـ أولا وإن رجع عنه آخرا ـ ، وكذلك "الباقلاني"، أن الثابت ينقسم إلى موجود ومعدوم وحال، وبهذا أثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم. والحال عندهم هو عبارة عن صفة الشيء، ولكنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالمعلومة ولا بالمجهولة ولا بشيء أبدا. وهذا القول يدل بنفسه على فساده. فمن الذي يعقل ويهضم معنى لا موجود ولا معدوم، ولا مجهول ولا معلوم؟.

يحقق التفتازاني في المسألة ويذكر أن القائلين بالحال بعض المعتزلة، وأولهم "أبو هاشم"، أما جمهورهم فنفوا كون المعدوم ثابتا حيث «زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما» (التفتازاني: شرح المقاصد، ١ / ٣٥٣). ويذهب التفتازاني إلى أن لفظ الشيء والوجود مترادفان ومتساويان في الصدق، فكل ما يقال له شيء يقال له وجود، وما يقال له وجود يقال له شيء. «فالمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوق الثبوت، والعدم يرادف النفي. فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعلوم، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. فالمرجع إلى النقل، وتتبع موارد الاستعمال» (التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٩٧). وقال المعتزلة: إن لفظ الشيء يطلق على الموجود في الخارج، وعلى المعدوم من الخارج أيضا إذا أمكن وجوده بعد أن كان معدوما. أما إذا كان ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده في الخارج بحال كشريك الباري تعالى، فلا يقال له شيء، بل يقال له المنفي. (راجع: التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٥ وجه).

وعليه فهناك ثلاث حالات: ـ الموجود بالفعل: وهذا يقال له موجود وثابت وشيء [الله].
ـ ممتنع الوجود: بحيث لا يمكن وجوده بحال كشريك الباري. =



ثم اعترض المقترح على نفسه، وزعم أنّه لقائل أن يقول إنّكم قسّمتموها، ولا بدّ في التقسيم من فصل أحد القسمين عن الآخر بخاصيته التي لا تثبت لقسيمه، فهذا عين ما فررتم منه. وجاوب عنه بأنّ هذا إنّما يصدق في قسمة التنويع، وأمّا التقسيم بالأمور الإضافية فلا[1].

وهذا الجواب الذي جاوب به يلزمه في الأوّل. وكذلك لا يتعدّد حدّ الحال بذكر الأمور الإضافية التي تفصلها عن غيرها، والأمر في ذلك قريب.

وقد اختلفت مذاهب المتكلمين في إثبات هذه الواسطة المسماة حالا. وبعد إثباتها اختلفوا في طرفين، الأوّل هل هي اعتبار ذهني أو أمر حقيقي وصفات لموصوفات؟، وهل توصف بالوجود في داخل الذهن أم لا؟.

= ـ غير الموجود في الخارج: وهذا يسمى ثابتا ومعدوما وشيئا.

فالثابت يطلق على الموجود وعلى الشيء، وعلى المعدوم والممكن. والشيء يطلق على الموجود، وعلى المعدوم الممكن. والوجود يطلق على الموجود فقط، وبهذا يكون الشيء أعمّ من الوجود. ويرى التفتازاني أن هذا القول باطل مردود حيث يلزم منه أن يكون الله سبحانه غير موجد للكائنات، وعاجزا عن إيجادها. وإذا أجاب المعتزلة وقالوا: إن قدرة الله لم تتعلق بحقائق الكائنات ولكنه أعطاها صفة الوجود. يجيب التفتازاني إنّ الوجود صفة اعتبارية تنتزع من الشيء بعد وجوده، ولا يمكن إيجاد الوجود، بل هو محال كإعدام العدم. ولنا أن نسأل عن هذا الوجود الذي يريد الله أن يعطيه للماهيات المتقررة منذ الأزل، هل هو شيء أو ليس بشيء؟ فإن كان شيئا فلا تتعلق به القدرة، لأنّ الشيء موجود منذ الأزل على منطقهم، وإن لم يكن شيئا فمعنى ذلك أنّ الله لم يفعل شيئا أبدا، ومن ثمّ فإن ماهية أي كائن إذا لم توجد فهي ليست بشيء في ذاتها ولا في أي صفة من صفاتها، وأن العدم كاسمه ليس بشيء من الأشياء، وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الشيء والوجود والثابت ألفاظ مترادفة، كما أن المنفي والمعدوم يعبران عن شيء واحد.

(١) إضافة بالطرة نسخة (أ). هو لم يقصد بالأمور التي ليست خواص ذاتية، فانظره. هذا الكلام فيه نظر من وجهتين لمتأمّله.

فذهبت الفلاسفة وطائفة من المعتزلة والأشعرية إلى إثباتها. واختلفت طريقهم بعد القول بإثباتها في حقيقتها على ما سنذكره. ونفاها أيضا طائفة كثيرة من المتكلمين من الأشعرية وغيرهم، كالأشعري وغيره. وبإثباتها قال القاضي بعد تردّد منه، وأبو هاشم وهو أوّل من أحدث رأيه فيها، ولم تكن المسألة معلومة قبله، ونفاها أبوه.

واختلف قول الإمام في ذلك، فأثبتها في هذا الكتاب في أوّل عمره، وأنكرها في البرهان وغيره من تصانيفه. وعلى القول بإنكارها استقر رأيه في آخر عمره. والقائلون بإثباتها منهم من أطلق عليها أنّها صفات حقيقية موجودة، ومنهم من أطلق عليها أنّها وجوه واعتبارات ذهنية، وهي المسمّاة عند الأوائل الكليّات، ويقولون إنّها موجودة في الأذهان غير موجودة في الأعيان. والذي يقتضيه التحقيق عندنا إثبات هذه المعاني الكليّة، والقول بأنّها غير موجودة ولا معدومة محال. فإمّا أن نقول بإنكارها بإطلاق أو بإثباتها وجوها واعتبارات موجودة داخل الذهن. وإثبات الواسطة بين الوجود والعدم غير معقول عندي. وقول الفلاسفة إنّها كليّات معقولة في داخل الذهن أقرب إلى القانون النظري. والذي ارتضاه المحقّقون من المتأخرين إنكارها بناء على ما ذكرناه من إثبات الواسطة غير معقول، إلّا أنّه ألزم الفلاسفة ما لا يلزمهم، وذلك أنّهم لمّا جعلوا هذه المعاني الكليّة التي بها يتشابه الأنواع وتختلف موجودات في الأذهان، رأى أنّ ذلك غير مستقيم بما أنّ الحكم الذهني إن كان مطابقا للخارج فهو القول بإثبات الأحوال خارج الذهن، وإن كان غير مطابق فلا عبرة به، وهذا غير لازم، لأنّ ذلك إنّما يستقيم بتقدير لزوم المطابقة في حكم الذهن والوجود الخارجي، ومع جواز تصوّر الاعتبارات الذهنيّة بسيطة في العقل مستقلّة بنفسها، مستغنية عن الوجود، كان إيراد التقسيم عليهم تعسّفا، بل للذهن/ تصرّف في ١٦١ ب



مدركات، فمنها ما هو أمور وجوديّة تتشخّص في الخارج لحصتها المطابقة في الحقيقة، كالحيوانيّة المعقولة في الذهن، بسيطة متميّزة بحقيقتها، غير متوقّفة على وجود الأشخاص، فتشخّصت الأشخاص بحصص من المعقول الذهني، ولم يلزم من ذلك أن يكون الكلّي خارجا إلى الخارج، بل هو في الذهن على عمومه وإطلاقه، وإن تشخّص في الخارج ما تشخّص. ومنها ماهي معقولات ذهنيّة واعتبارات عقليّة لم يخرج إلى خارج الذهن منها ولا من التخصص منها شيء، وعلى كل حال فالمطابقة في جميع المعقولات الذهنيّة غير لازمة، وسنذكر حجج مثبتي الأحوال ومنكريها بعد اتباع كلام الإمام.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم من الأحوال ما يثبت للذات معلّلا ومنها ما يثبت غير معلّل.

○ **قلت**: قسّم الأحوال إلى معلّلة وغير معلّلة. ومثّل المعلّلة بكون العالم عالما، فإنّه معلّل بالعلم. ومثّل غير المعلّلة بتحيّز الجوهر، وجعل التحيّز صفة زائدة على وجوده غير معلّلة، ومثّله غيره بالسواديّة، فإنّ سواديّة السواد حال ثابتة له غير معلّلة بمعنى زائد، ومثّل الحال المعلّلة بالعالميّة. وهذا التمثيل أقرب إلى السداد، لأنّ التحيّز الجوهري قد قيل إنّه نفس ذاته وهو الصواب، لأنّ من عقل الجوهريّة عقل التحيّز، ولا يمكن أن يعقل الجوهريّة منفكّة عن التحيزيّة البتّة، وإنّما بنى الإمام على مقتضى مذهبه، وإلّا لو فرضنا ارتفاع التحيزيّة ذهنا لم يبق للجوهر معنى معقول، والله أعلم، فتلازمهما ذهنيّ.

❊ **قال الإمام**: وقد أنكر بعض المتكلّمين الأحوال، وزعموا أنّ كون الجوهر متحيّزا عين وجوده.

○ **قلت**: الأولى أن يقول عين ذاته، لأنّ الوجود قد وقع النظر فيه بين

المتكلّمين، هل هو نفس الذات أو زائد عليها؟. ويقينا أنّ مفهوم التحيزيّة هو مفهوم الجوهريّة، وكلاهما مغاير للمفهوم من الوجود.

وقد استدل الشيخ أبو العزّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنّ مفهوم الوجود مغاير لمفهوم التحيّز بالاحتياج إليه. وكيف لا يغايره مغايرة العموم للخصوص، إذ الوجود مقول بالإطلاق الأوّل، والتحيّز أخص منه. **قال**: ومن الدليل على أنّ المفهوم من الوجود غير المفهوم من التحيّز، أنّ الصادق لو أخبر أنّ الله خلق الآن موجودا فنعلم أنّه موجود، ثم نشك أنّه متحيّز. وكذلك إذا رأينا إنسانا من بعيد نعلم أنّه ذو لون وشكل، وإن تشككنا في كونه سوادا أو بياضا. وهذا الذي قاله صحيح، لأنّه عندما يقع له العلم بإخبار الصادق أنّ الله خلق موجودا، فهو يجوز أن يكون جوهرا وأن يكون عرضا لا غير. ومعقول الجوهريّة والتحيّز مخصوص بأحدهما، فعقل المفهوم العام على حدته، ولم يتقاض المعلم به العلم بالخاص. فالعلم حاصل بالشيء من بعض الوجوه دون بعض، وذلك لا ينكر.

قال /**الإمام**: والدليل على إثبات الأحوال. ١٦٢ أ

○ **قلت**: حاصل هذا الدليل على ضعفه أنّا ندرك التفرقة بين وجود الجوهر وتحيّزه. والمعلوم غير ما ليس بمعلوم. فالتحيّز حال زائد على الوجود. وربّما حرّره بعض المتأخرين فقال: الماهيّات مختلفة، ماهيّاتها مشتركة بوجودها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف بالوجوديّة المشتركة بين الجوهر والتحيّز، أو بين الوجود والماهيّة الموجودة مطلقا، إن كانت أمرا موجودا لزم أن يكون للوجود وجود، وهو محال. وإن كانت أمرا معدوما استحال الامتياز بالعدم بتعيّن أنّها غير موجودة ولا معدومة، ولأنّ الماهيّات مشتركة من بعض الوجوه، مختلفة من وجوه أخر. فالوجهان إن كانا موجودين، لزم وجهان من



المحال التسلسل، وقيام العرض بالعرض. وإن كانا معدومين فهو محال، لأنّا ندرك بالضرورة أنّ العرضيّة واللونيّة المشتركة بعمومها بين السواد والبياض ليست عدما محضا، وكذلك العالميّة المشتركة بين العلم القديم وبين أشخاص العلم المحدث، فتعيّن أنّها ليست بموجودة ولا معدومة.

وعلى الجملة فحاصل أدلّة المثبتين للأحوال راجع إلى أنّ الحقائق مختلفة بخصوصياتها، مشتركة في عمومها، ومورد الاشتراك والامتياز متباين. ثم إنّ الذي وقع به الاشتراك والامتياز ليس أمرا وجوديا لما يلزم من التسلسل، ولا عدميا، فتعيّنت الواسطة. وقد نحا بعض المحقّقين إلى أنّ التسلسل إنّما يلزم إذا اشتركا في أمر ثبوتي، واختلفا في أمر ثبوتي، وأمّا بتقدير أن يكون الاختلاف في أمر عدمي، فلا يلزم التسلسل.

وعلى الجملة فهذه المسألة أحرى أن يقال فيها ذيلها طويل ونيلها قليل. وقد أعلمناك الحقّ في أوّل المسألة فعليه التعويل، وإنّها اعتبارات ذهنية ومعلومات كليّة. وكلام الإمام في هذه المسألة بعيد عن التحقيق من كل وجه. وقوله بإنكارها أقرب إلى السداد.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا ينبغي أن يكع[1] ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأنّ الحال لا توصف بالوجود ولا بالعدم.

○ **قلت:** لا ينبغي أن يكع منها بتقدير كونها نسبا واعتبارات. أمّا على مقتضى مذهبه ومساقه فهو أولى للعقلاء أن يكفّوا عنه، لأنّ البديهة جازمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه، إمّا أن يكون له تحقّق بوجه مّا من الوجوه أو لا يكون.

---

(١) يكع: من وكُع الرجل وكاعة، غلظ واشتدّ. (ابن منظور: لسان العرب، مادة و. ك. ع. ٨ / ٤٨٧).

فالأوّل هو الموجود والثاني هو المعدوم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإذا وضح ما قلناه فاعلم أنّ إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتلقى إلّا من اعتبار الغائب على الشاهد.

○ **قلت**: قد اضطرب النّاس في هذه القاعدة التي هي قاعدة قياس الغائب على الشاهد، وربّما منع منها طوائف سيّما على القول بإنكار الأحوال. وكلّ من ارتكب إنكار الحال منع من مثل هذه القاعدة القياسيّة.

واعلم أنّ ظاهرها ربّما كان عسيرا في أوائل النظر، وذلك أنّ الحقّ لا يشبه الخلق، والقديم ليس كالمحدث، فقياسه عليه يأباه/ أوّل النظر. فإذا حقّق الأمر فيه اضطرّ النّاظر إليه، وللقائل أن يثبت الصفات من غير التجاء إلى صورة القياس، لأنّ القائل بأنّه سبحانه عالم، يتوجّه عليه أن يقال له قولك إنّه عالم، إنّما المعقول منه في اصطلاح العقلاء وتعارفهم إثبات ذات لها علم. فقولنا: عالم، كقولنا ذو علم، وكقولنا ذات لها علم. فإن أطلقت القول بأنّه عالم لزم من ذلك إثبات العلم ضرورة، وإن هو قائل بعدم إطلاق الاسم خالف الإجماع، ولا قائل به لاتّفاق العقلاء على أنّه سبحانه وتعالى عالم. فبضرورة إثبات الحكم ثبتت الصفة الموجبة له التي هي علمه في الحقيقة والاصطلاح. ومن ضرورة إثبات الصفة إثبات الحكم. فالمثبت لأحدهما يلزمه على كل حال إثبات الآخر. ولو جاز إطلاق المشتقّ من غير وجود المشتقّ منه، لجاز أن نقول هذا الثوب أبيض وإن لم يقم به بياض، بل نقول إنّه أسود وإن لم يقم به السواد من حيث كان، لا يتوقف صدق الحكم على وجود المشتق منه. ويلزم على مقتضاه أن يسمّى الباري سبحانه جاهلا ضاحكا كاذبا، وإن لم يقم به واحد من تلك الصفات، وهذا غير مفهوم في العقل ولا مستقيم عند العقلاء، لتواطئهم

١٦٢ ب



واتفاق أكثرهم على أنّ صدق المشتق مشروط بوجود أصله. وأمّا ما التزمه المعتزلة في الكلام وتفاصيل مذاهبهم فيه فسيأتي ذكره بعد إن شاء الله.

ولما اضطر الإمام إلى ذكر قياس الغائب على الشاهد، ذكر أنواعا من الجمع بينهما، وقد أنف طوائف من المحقّقين من هذه القاعدة التي هي قاعدة الغائب على الشاهد، وقالوا: إن قام الدليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود فلا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فالقياس باطل، إذ القديم مخالف للحوادث، وقد قال به بعض أهل النظر، وامتنع من تسميته قياسا. وذكرنا ما قاله الإمام في البرهان. وقال الحكماء بها. وسمّاها أبو نصر النقلة من الشاهد إلى الغائب. وذكر أنّ ذلك يكون على وجهين: أحدهما على طريق التركيب، والآخر على طريق التحليل. فالتحليل أن يجعل مبدأ النظر من الغائب، والتركيب أن يجعل مبدأ التأمّل من الشاهد. وقد جعل الحكماء قوة هذه الطريقة التي هي قياس الغائب على الشاهد في قوة القياس العقلي المركب من تصديقين يحصل عنهما علم ثالث.

وقد ذكر الإمام أنواعا من الجمع بينهما، وزعم أن الحكم على الغائب بحكم الشاهد من غير جامع يجرّ إلى جهالات، ويلزم منه القول بالتجسيم، إذ لقائل أن يقول لم نشاهد فاعلا إلّا جسما محدودا، والإله فاعل فليكن جسما محدودا، ومن المعلوم أنّ ذلك من الطرق الفاسدة التي لا يصح التعويل عليها، فلذلك حصر الأيمة طرق الجمع.

وذكر الإمام أوّلا من أنواع الجمع:

الجمع بالعلّة، وبدأ به من حيث إنّه طريق إثبات الصفات التي قصده الكلام عليها، ومثّله/ بكون العالم عالما شاهدا، فإنّه معلّل بالعلم، فليكن كذلك ١٦٣ أ



عالما. وقد اعترض الإمام في البرهان هذه الطريقة، وأبطل قاعدة القياس عموما، ثم أبطل الجمع بالعلّة خصوصا، بناء على ألّا علّة ولا معلول، وكون العالم عالما هو العلم بعينه، وهذا كما ذكرناه تصريح بنفي الأحوال.

الجمع الثاني: الجمع بالشرط، ومثّله بالحياة التي من شرط العلم شاهدا، فلتكن كذلك غائبا.

الجمع الثالث: الجمع بالحقيقة، فمتى تقرّرت حقيقة شاهدا فتطّرد غائبا، وهو يخص هذه القاعدة أيضا، لأنّ حقيقة العالم شاهدا من قام به العلم، فكذلك غائبا. وإذا ثبتت هذه الحقيقة في الغائب على ما ذكرناه، لزم إثبات الصفات لا محالة.

وقد رام المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يجمع هذه الأقسام ويحصرها تحت مساق الدليل ولم يستمرّ له ذلك، وإنّما يعلم انحصارها بالاستقراء. واعترض على الإمام في تمثيله الجمع بالحقيقة بقوله: حقيقة العالم من قام به العلم، ورأى أنّ هذا التمثيل إنّما يصح على القول بنفي الأحوال، وهو إنّما فرع على إثباتها في هذا الكتاب.

ثم تكلّم الإمام بعده في تعليل الواجب، وأطال الكلام فيه، وحكى الاختلاف فيه بين المتكلمين، هل يصح تعليله أم لا؟ فرأت المعتزلة أنّه ممتنع. ورأت الأشاعرة أنّه جائز. واستشهد المعتزلة على صحة قولهم بأنّ القديم سبحانه لمّا كان واجب الوجود استغنى عن المقتضي، فمنع وجوبه من تعليله بالمقتضي، والجائز على العكس من ذلك.

وقد أبطل الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقالتهم بوجوه:

الأول: أنّهم قد وافقوا على أنّ الواجب يعلّل شاهدا، وذلك أنّ كون

العالم عالما واجب حال حصوله مع أنّه معلل بالعلم، فقد صح قولهم تعليل الواجب.

فإن قيل: العلم الحادث داخل في قسم الجائزات. قلنا: هو حال قيامه بالمحل واجب، والحكم عليه حال وجوده بالجواز في ذلك الزمان الفرد الذي فرضناه فيه حاصلا محال، بل هو حينئذ واجب معلّل بالعلم، فقد تعيّن أنّ من الواجب ما هو معلّل.

وأيّد الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك بأنّ مذهبهم إلى الحادث حال حدوثه غير مقدور، وإنّما تتعلّق القدرة قبل الحدوث، فدلّ ذلك على وجوبه زمن وجوده، فهذا طريق في نقض ما قالوه.

الطريق الثاني: وهو الذي سمّاه الإمام عكسا، أن يقال لهم: وجدنا من الجائزات ما لا يعلّل، كالوجود الجائز للحادث مع أنّه غير معلّل وإن تعلّق بالفاعل، فدلّ على أنّ الوجوب والجواز لا مدخل لهما في التعليل ونفيه.

ثم طالبهم، فقال لهم: إذا زعمتم إنّ الوجود حال تطرأ على الذات، وإنّ الجوهر كان في حال عدمه جوهرا، فهلّا قلتم إنّ كون العالم في الشاهد عالما حال تطرأ عليه غير معلّلة؟، ومن المعلوم أنّهم لم يقولوا بذلك.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأصل الثاني أنّهم أثبتوا صفات إلى آخره.

○ **قلت**: قصده بهذا الأصل الثاني تتميم الدليل على أنّ الوجود لا ينافي التعليل، وإنّما سمّوا هذه الصفات تابعة للحدوث من حيث أنّها تابعة لازمة لحدوث الجوهر تابعة له، فإذا حدث اتّصف بها، ووجوبها/ عندهم أغنى أن تقع بالفاعل. ١٦٣ ب



ثم نقض الإمام أيضا عليهم بأنّهم وافقوا على الجمع بين الشاهد والغائب في حكم الشرط، فيلزم أن يكون الأمر كذلك في حكم الجمع بالعلّة، وإلا فالفرق تحكّم، وهو من أقوى الإلزامات عليهم.

وقد أجمع المتكلمون على أنّ المعنى القائم بذات الجوهر منسوب للفاعل خلقا وإيجادا. واختلفوا في الحال اللازمة لذلك المعنى، هل هي مفعولة للفاعل الذي خلق المعنى أم لا؟. فمنهم من قال إنّ الفاعل فعل المعنى، أي خلق العلم مثلا في ذي الحال أصلا، وإنّما فعل المعنى الذي هو العلم فقط. ومنهم من رأى أنّ المعنى والحال مفعولان للفاعل، ولا يكون الحال على هذا المذهب تابعا للحدوث، بل يكون حادثا بالقدرة.

وعلى القول الأوّل يكون تابعا للحدوث. ومن هذا النمط اختلافهم في الحال، هل تعلم على حيالها أم لا؟.

فذهب جمهورهم إلى أنّها لا تعلم على حيالها، وأنّ العلم بها ملازم للعلم الموجب لها، وهو الصحيح.

ثم تعرّض الإمام بعد للنقض عليهم بوجوه:

الأول: أنّ من مذهبهم أنّه مريد بإرادة حادثة، فلم لا يقال على مقتضاه إنّه عالم بعلم؟، فلئن أثبتوا كونه مريدا وهو واجب معلّل بالإرادة، ولزمهم على مقتضاه أن يقولوا إنّ كونه عالما وإن كان واجبا معلّل بالعلم، وكما لا يمنع وجوب كونه مريدا من تعليله بالإرادة، فكذلك الأمر في العلم، وهذا لا محيد عنه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويتّضح ذلك بالسبر والتقسيم.

○ **قلت:** مقصده أن يبّين تساوي الحكم بأنّه مريد، وبأنّه عالم في وجوب

التعليل، وهذا إنّما يتوجّه على من يقول بذلك منهم. وأمّا من يقول إنّه مريد لنفسه، أو يردّ ذلك إلى سلب محض، فلا تتوجّه عليه هذه المطالبة، ولا كلام للإمام معه في هذا المقام.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: والطريقة الثانية أن نقول قد ثبت كون العالم عالما شاهدا معلّل بالعلم.

○ **قلت**: حاصل هذه الطريقة أن التزام الحكم بالعلّة التزام عقلي، فيستحيل إثبات أحدهما مع انتفاء الآخر. فإما أن يثبتا معا أو ينتفيا معا. فإما إثبات الحكم ولا علة، أو العلة والحكم، فباطل، وإلا لجاز ذلك في جميع الأعراض. فنقول على مقتضى هذا، الجسم أبيض وإن لم يقم به بياض، كما يقوم به المعنى ولا يحكم به عليه، وهذا غير منتظم في نظر العقل.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فإن قالوا كون العالم عالما إنما يعلّل لجوازه.

○ **قلت**: قصد بهذا الاعتراض إثبات فرق بين الغائب والشاهد، فجاز التعليل في الشاهد لجوازه، بخلاف الغائب. وأجاب عنه بأن القول ببناء قاعدة التعليل على الجواز باطل بما ذكره من الطرد والعكس، وكذلك لا يتجه أيضا ما راموه من الفرق باختلاف العلمين، فإنهما في هذه الحالة متماثلان كما تماثلا في أن معقولية كل منهما كشف وإحاطة، وكما تماثلا في إيجاب الحكم لمن قاما به، وفي تعلقهما بالمعلوم وإن اختلفا بالحدوث والقدم، وتعدد المتعلقات وتناهيهما أو عدم تناهيهما إلى غير ذلك من الفرق بين العلم القديم والمحدث.

١٦٤ أ ويلزمهم إن راعوا/ ذلك الاختلاف في هذا الباب أن يراعوه في باب الجمع بالشرط، وهم قد وافقوا عليه، ويلزمهم أيضا ذلك في العلوم الحادثة فإنها مختلفة بالأشخاص والمدارك، فليكن الجمع في أحدهما معلّلا وفي الآخر غير

معلّل، وهذا مما لا يقول به أحد.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والطريقة الثالثة وهي عمدة شيخنا أبي الحسن الأشعري رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ إلى آخره.

○ **قلت**: حاصل هذه الطريقة أنّ الأفعال لما دلّت على أنّه سبحانه عالم لزم من ذلك إثبات صفة متعلقة وليست إلا العلم. فإذا صح كون الأشياء معلومة تعيّن أن المحيط بها الكاشف لها إنما هو العلم، لأن ذلك خاصيته لا القدرة ولا الإرادة ولا غيرها من الصفات، إذ لا اختصاص لها بالإحاطة. وإذا كان المفهوم من قولنا في الشاهد هذا الشيء معلوم إنما هو تعلق العلم به، كان غائبا كذلك. وقد زعم المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الطريقة ممّا يستغنى فيها عن النظر في الشاهد، ويخرج عن باب قياس الغائب على الشاهد، ولا خروج لها عن ذلك، فتأمله، لأنّ الحكم بأنّ المعلوم المحاط به إنّما يتعلق به العلم حكم معلوم من الشاهد، فأحرى مثله في الغائب، ولم يذكرها الإمام إلّا في جملة القاعدة.

وإذا قالت المعتزلة إنّ تعلق العلمين بالمعنى الواحد يوجب تماثلهما، لزم على مقتضاه أن يماثل الحكم القديم المحدث في أن المتعلق بالمعلوم فيهما العلم لا القدرة ولا غيرها من الصفات كما كان في الشاهد، وهذا بعينه من إلحاق الغائب بالشاهد.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يتمسكون به أن قالوا أثبتنا صفات قائمة إلى آخر الشبهة.

○ **قلت**: هذه الشبهة من أضعف شبه المنكرين للصفات، وكذلك ما ذكره الإمام من شبههم لا يعوّل الحذاق منهم على شيء منها، وسنذكر شبههم بعد



محاذاة كلام الإمام وإتباع ترتيبه. وحاصل هذه الشبهة التي ذكرها عنهم أن قالوا: لو صحّ القول بإثبات الصفات القديمة، لشاركت الباري سبحانه في أخص الصفات، ويلزم من الاشتراك في الأخص الاشتراك فيما عداه، فيلزم على مقتضاه أن تكون الصفات حادثة.

أجاب الإمام عن هذه الشبهة من أربعة أوجه. الأول: أنّ الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه، على معنى أن الأخص علّة، وإن سلّمنا أن الاشتراك في الأخص الذاتي يوجب الاشتراك في الأعم الذاتي سلّمناه، لكن لا نسلّم أن أخص صفات الباري تعالى القدم، لأنه سلب محض ونفي صرف سلّمناه، لكن يلزمكم على مقتضاه نقض مذهبكم حيث قلتم: إنّ إرادة العبد قائمة بذاته، وإرادة الباري سبحانه موجودة لا في محلّ، فقد صح الاشتراك في الأخص، ولم يلزم منه الاشتراك في الأعم، سلّمناه. لكن هذا الكلام لا يطرد على أصل مذهبكم، من حيث أنكم إذا قلتم بأن الواجب لا يعلّل، امتنع أن يعلّل تماثل المثلين من حيث كان التماثل واجبا، والواجب عندكم لا يعلّل، وكيف يستقيم مع هذا أن تقولوا/ التماثل في الأخص يوجب التماثل في الأعم؟، وهل هذا إلا من تعليل الواجب؟ ١٦٤ب

❊ **قال الإمام:** وممّا يتمسكون به أن قالوا علم الباري على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل.

○ **قلت:** هذه أيضا من أضعف شبههم التي لا يكاد المحقّقون منهم يذكرونها البتة، وحاصلها أنّ المعلومات لا تتناهى بالعلم القديم المتعلق بها في حكم العلوم المتعددة الحادثة، من حيث أنّ العلم الحادث إنما يتعلق بمعلوم واحد، فإذا جاز كون العلم القديم في حكم العلوم الكثيرة، فهلّا جاز الاكتفاء به عن حكم القدرة والإرادة، ويكتفى حينئذ بالعلم وهو صفة واحدة عن سائر



الصفات؟. وجاوب الإمام عنها تطوّعا منه بعد أن ذكر أنّ الجواب عنها لا يلزم من حيث أن المعتزلة منكرون للصفات. فإذا كان من مذهبهم إنكارها، فكيف يفصلون القول؟. وهذا من الإمام في غاية من الفتور والانحلال، فإن هذه الشبهة لو أنها مما تتوجّه لكان لهم أن يوجّهوها وإن أنكروا الصفات بناء على مذهب الخصم فنرجع إلى أنها من جملة الأسئلة المتوجهة على المذهب. ثم لما رام الجواب عنها خرج من جوابه أن العقل دلّ على إثبات الصفة، والقول بأن كل واحدة من الصفات زائدة على الأخرى مما يعلم بالسمع، ولا يدلّ عليه قاطع عقلي. وزعم أنّ المتكلمين مجمعون على نفي صفة في معنى العلم والقدرة وسائر الصفات، فمن رام إثبات صفة هي في حكم سائر الصفات، فهو خارق للإجماع. وهذا الكلام بعيد عن التحقيق جدّا. وقد مال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن ذلك من مسالك السمع بعد أن تردّد قوله في ذلك، إلّا أنه استقر رأيه على أنه سمعي. وهذه المسألة موسومة عند أهل النظر بهذا الوسم، وهي هل يجوز اجتماع خاصيتين لذات واحدة أم لا؟.

فمنعه طوائف من المتكلمين، إذ لو ثبت لصفة واحدة خاصية العلم والقدرة مثلا للزم منه أن يضادّ الجهل وألا يضادّه وهو محال.

واحتجوا بأنه لو صحّ القول بذلك للزم أن يكون الوجودان وجودا واحد وهو محال. ومنهم من أجازه في الصفات القديمة والمحدثة. ومنهم من فرّق، فتأمله.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم، فما المانع من أن يكون نفسه في حكم العلم والقدرة، ويكون عالما بنفسه فيستغني بالذات عن الصفات.

هذا اختصار معنى كلامه. وجاوب عنه بالجواب الأول، وزعم أنه بناء



منهم على ثبوت العلم وهم لا يقولون بالأصل. ثم يلزم عنده على مقتضى ذلك أن تكون ذات الباري تعالى علما. قال: وهذا ممّا لا ينتحله أحد من أهل الملل، وإنما ذلك لأنه غير متصور في العقل أن تكون نفس الذات نفس الصفة، لأن من حقيقة الذات الاستغناء عن المحل، ومن حقيقة الصفة الافتقار إلى المحل، والجمع بينهما محال. ثم حكى عن أبي الهذيل أن الباري تعالى عالم لنفسه وعلمه نفسه، ونفسه ليست بعلم، وهذا تناقض، لأنّ بالوجه الذي يحمل المحمول على الموضوع يصح أن يحمل ذلك/ الموضوع على المحمول في طريق العكس. ١٦٥أ

ثم ختم الإمام الفصل بأنّ الصفة التي هي العلم قد دلّ العقل على وجودها، ودلّ الإجماع على أنّ الذّات غيرها، وأنّ العلم زائد على الذات، وهذا الذي قاله ليس فيه من رائحة التحقيق شيء، بل القول بأنّ الصفة غير الذات من أجلى مسالك العقول، إذ الصفة بذاتها مباينة للموصوف حقيقة وحكما، وبكل حال فالرجوع في مثل هذا إلى الإجماع خور وركون إلى التقليد. ولولا ما أوجبه حكم الشرح من متابعة الكتاب المشروح لكان هذا كلّه ممّا ينبغي الاضراب عنه، إذ ليس فيه من روح التحقيق شيء.

* * *



فَصْلٌ

قد ذكرنا الدليل على إثبات كون الباري سبحانه مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات.

هذا الفصل ظاهر، وقد قدمنا الكلام عليه. وحاصله الردّ على البصريين القائلين بأن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وقد قدمنا من الردّ عليهم ما فيه مقنع، وكلامه فيه في غاية من البسط ليس فيه ما يشكل فنتعرض إليه.

فَصْلٌ

ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى عن قول المبطلين إلى آخر الفصل.

قلت ضبط المذاهب الدائرة بين الفلاسفة ومن بعدهم في هذه المسألة في مسائل.

المسألة الأولى: اتفقوا على إطلاق القول بأنه تعالى عالم.

المسألة الثانية: اختلفوا هل يعلم نفسه أم لا؟.

المسألة الثالثة: هل يعلم غيره أم لا؟.

المسألة الرابعة: إذا قلنا إنه يعلم غيره، فهل يعلم غيره على وجه كلي أو على وجه التفصيل؟.

المسألة الخامسة: إذا قلنا إنه يعلم غيره، فهل معلوماته متناهية أو غير متناهية؟.



المسألة السادسة: هل تتعدد العلوم بتعدد المعلومات أم لا ؟.

المسألة السابعة: هل تتجدّد بتجدّد المعلومات أم لا ؟.

المسألة الثامنة: إذا قلنا بإثبات العلم، فهل هو صفة ثبوتية أو صفة سلبية أو اعتبار ونسبة ؟.

المسألة التاسعة: هل العلم بالماضي والمستقبل والحال علم واحد؟ أم متماثل ؟ أم مختلف ؟.

أما **المسألة الأولى** فقد ذكرنا اتفاق العقلاء على أنه تعالى عالم، إلا أنهم اختلفوا في معنى الإطلاق على ما سنذكره.

وأما **المسألة الثانية** وهي هل يعلم ذاته أم لا ؟. فاتفق الأكثر كما ذكرناه على أنه يعلم ذاته، وقالت طائفة من الفلاسفة أنه لا يعلم ذاته بناء على أن العلم إضافة بين شيئين يقتضي عالما ومعلوما، فلو كان يعلم ذاته لكان هو غير ذاته وهو محال، ولو علم ذاته أيضا للزم التركيب، والواحد من كل وجه يستحيل عليه التركيب، لأنه من لوازم الجسم وهو محال.

والجواب عن هذه الشبهة ظاهر من وجوه. الأول: أما قول القائل إنه لو علم ذاته لكان هو غير ذاته فباطل، لأن الواحد منا يعلم ذاته، ومن المستحيل أن يكون غير ذاته.

وأما الجواب عن إلزام التركيب فمن وجهين. أما على قول من يقول إن العلم إضافة فوقوع التغاير في هذه الإضافة والنسبة لا يقدح في الوحدة، بدليل أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك من النسب./ ١٦٥ ب
وأمّا على قول من يقول إنّه سلبي فكذلك. وأمّا على قول من يقول إنه صفة



حقيقية وجودية فالتركيب غير لازم أيضا بما أنّا نقول ذاته حقيقية ولا تركيب في ذلك، وقد دل الدليل على ذلك، أعني أنه سبحانه عالم بكل شيء، ووافق الخصوم على عالم بشيء مّا، ومن علم شيئا مّا، فمن المعلوم أنّه عالم بعلمه به، وذلك يقتضي أنه عالم بنفسه.

وأمّا **المسألة الثالثة** وهي هل يعلم غيره أم لا؟ فأثبته جمهور الفلاسفة، ونفاه بعضهم. واحتج النافون بما يلزم التركيب أيضا، وبيانه مترتّب على أنّ العلم بأحد المعلومين مغاير للعلم بالآخر. والدليل عليه أنه يجوز العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر. وإذا ثبت ذلك، فلو علم غيره من المعلومات الكثيرة لكان لكل معلوم علم، فتحصل في ذاته حينئذ علوم لا نهاية لها على حسب المعلومات، وذلك عين التركيب. والجواب عن هذه الشبهة أيضا ظاهر. أمّا على من يقول إن العلم نسبة، فالجواب ما قدمناه في الوحدة. وأمّا على مذهب المتكلمين فجوابه (لا نسلّم)[1] تغاير العلم بحسب تغاير المعلومات، وسندلّ عليه بعد.

وأمّا **المسألة الرابعة** وهي هل يعلم غيره على وجه كلي أو على وجه التفصيل؟. فالجواب عنها أن تعلم أن الناس قد اختلفوا في ذلك. فذهب الجمهور من أهل الحق إلى أنه عالم بالجزئيات على وجه التفصيل. وذهبت طوائف من فلاسفة الإسلام إلى أنه يعلمها بوجه كلي، وهو اختيار أبي علي بن سينا وغيره. وأما أبو المعالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد استجرّه الكلام واستفزّه التشدّق، حتى قال: إنه لا يعلم الجزئيات، وإن لم يقتضه لفظه نصا وتصريحا، فقد اقتضاه إشارة وتلويحا. ولم تزل الأيمة رضوان الله عليهم بعده ينكرون عليه ذلك. وقد

---

(١) سقطت من (ب).

احتج هو لا بأنه لو علم المتغيرات للزم وقوع التغير في ذاته وهو محال. وسنتكلم على ذلك الآن في أثناء بقية المسائل إن شاء الله تعالى.

وأمّا **المسألة الخامسة** وهي هل معلوماته سبحانه متناهية أو غير متناهية؟ فالجمهور على أنها غير متناهية. وقالت طائفة من الأوائل إنها متناهية، واستدلوا على ذلك بوجوه.

الأول أنّ مقدوراته سبحانه أقل من معلوماته، وكل ما هو أقل من غيره فهو متناه، والزائد على المتناهي متناهي فمعلوماته أضعاف مقدوراته فهي متناهية.

الثاني المعلوم متميز، وكل متميز متعيّن، وغير المتناهي غير متعيّن، فهو غير متميز، فهو غير معلوم.

الثالث أنه لو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك، فيلزم وقوع كثرة لا نهاية في ذات الله سبحانه، وهو محال.

والجواب عن الشبهة الأولى أن عدم التناهي راجع إلى تعلق العلم لا إلى أشخاص الموجودات لتناهيها، والمراد من قولنا المقدورات غير متناهية تهيئ وجود الأمثال المتعددة بها، لغط.

وأمّا الشبهة الثانية فالجواب عنها لا نسلّم أن غير المتناهي غير متميز، بل هو متميز بأشخاصه وجودا وفرضا.

١٦٦ أ وأمّا الشبهة الثالثة فالجواب عنها ما بيّنه بعد من أنّ/ العلم لا يلزم تعدده بحسب تعدد المعلوم.

وأمّا **المسألة السادسة**: وهي هل علمه واحد أو متعدد؟. فالجمهور على أنه صفة واحدة غير متعددة بتعدد المعلومات. وذهبت طائفة إلى أنه يتعدد بتعدد

المعلومات، وهو مذهب الأستاذ أبي سهل الصعلوكي من الأشاعرة. والدليل على أنه واحد غير متعدد أنه لو كان كثيرا لم يجلّ. أما أن يكون متعددا على حسب المعلومات وهي غير متناهية، فيلزم أن تكون علومه غير متناهية، وما لا يتناهى لا يصح وجوده، فيلزم إنكار العلم، وقد دل الدليل على وجوده. وإن تعدد تعددا مخصوصا افتقر إلى مخصص، والقديم لا مخصص له.

وأمّا **المسألة السابعة**: وهي هل يتجدد بتجدد المعلومات أم لا؟ والجمهور من المثبتين له على أنه غير متجدد. وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم إلى إثبات علوم حادثة في ذات الله تعالى، تتعدد وتتجدد بتجدد المعلومات، ونحوه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة. وقد نقل بعض أهل المقالات عن جهم القول بإثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات كلها لا في محلّ. واتفق الجمهور من الفلاسفة على امتناع التغير في ذات الله سبحانه وفي صفاته. والدليل على أنه غير متجدد ما قدمناه من استحالة قيام الحوادث بذات الله سبحانه. وقد احتج هشام وأتباعه على صحة ما ذهب إليه بحجج: الأولى أن العلم بالأشخاص المتغيرة وأحوالها، لو كان واحدا موجودا في الأزل لكان إذا تعلّق بأن زيدا جالس في مكان مّا، ثم انتقل منه، فإمّا أن يقال بانتفائه فحينئذ إمّا أن يعلم الانتقال أم لا، فإن لم يعلم انتقال زيد لزم ألّا يكون عالما بالجزئيات، وإن علم ذلك لزم حدوث العلم وتجدده في ذاته، وهو المقصود.

واعلم أنّ الجواب عن هذه الشبهة يتعلّق بالمسألة التاسعة وسنذكرها الآن.

الحجة الثانية لجهم وهشام، قالوا: لو علم الله تعالى في الأزل جميع الجزئيات للزم أن تكون متميزة، وكل ما له تميز وتخصص فهو ثابت، فيلزم أن تكون جميع المعلومات ثابتة في الأزل وهو باطل. والجواب عن هذه الشبهة

بمنع المقدمة الثانية، وهي قوله كل ما له تميز عن غيره فهو ثابت، بدليل أنّا نفرق بين المعدومات ونميّز بعضها عن بعض بالإضافة، وهي ليست بثابتة أصلا.

وأما **المسألة الثامنة** وهي هل العلم صفة ثبوتية أم لا؟. فالجواب أن تعلم أن الناس قد اختلفوا في ذلك، فمنهم من جعله سلبا محضا وهو باطل، ومنهم من جعله اعتبارا ونسبة، ومنهم من قال انطباع صورة المعلوم في النفس. والحق أنه وصف ثبوتي لأنه ضد للسلب، وضد السلب الثبوت.

وأما **المسألة التاسعة** فهي مشكلة جدا، وقد طاشت فيها عقول العقلاء. والإشكال فيها متوجه على كل مذهب، لأنّا إن قلنا بالتغاير لزم التجدد، وهو باطل بما ذكرناه من استحالة قبوله الحوادث. وقد ألزم بعض/ المحققين ١٦٦ ب الهاشمية والجهمية إلزاما لا قبل لهم به، وذلك أنهم إمّا أن يقولوا إنّ هذه العلوم المتجددة معلومة قبل وجودها أو غير معلومة. فإن كانت معلومة فهل هي معلومة بعلم أزلي لسبقها، أو بعلم حادث؟ فإن كان الأول فهو المقصود، وإن كان الثاني افتقر أيضا إلى علم آخر، وعاد الكلام فيه، ولزم التسلسل. وإن كانت غير معلومة في الأزل لزم أن تكون الجزئيات غير معلومة له تعالى، وهو لا يقول بذلك.

وقد اختلف المتكلمون على قولين: فمنهم من جعل العلم بالمستقبل والماضي والحال واحدا. ومنهم من جعلهما علمان متماثلان بالحقيقة، مختلفان بالتعلّق. وبالأول قال جمهور المشايخ من المعتزلة والأشعرية، واستدلوا عليه بأن من علم علما يقينا بأن زيدا سيدخل المدينة غدا، فإن دخوله إذا وقع لا يحتاج فيه إلى علم آخر مع تقدير استمراره، وإنما يحتاج إلى علم آخر مع تقدير الغفلة عنه، فإذا لم يتغير العلم بتغير المعلوم لم يلزم التجدد، غاية الأمر أن

التغير واقع في الإضافات والتعلّقات، وذلك غير ممتنع. وممّا يبيّن ذلك أن العلم بأن سيقع علم بالوجود المتوقع، وعلمنا بالحال علم بالوجود الثابت، وعلمنا بالماضي علم بالوجود الكائن، والموجود في الأقسام الثلاثة هو المعلوم، وإنما وقع الاختلاف في الإضافات اللاحقة له، وهو واحد في نفسه. وقد ضرب المحصلون لتغير الإضافة مثالا، وذلك أن الله تعالى مع كل حادث بالعلم والإحاطة، فإذا فرضنا ذلك الحادث قد عدم فقد انقطعت تلك الإضافة. وقد استدل أبو الحسين على أنهما مختلفان بوجوه: الأول أنهما لو كانا مثلين لقام كل واحد منهما مقام الآخر، والعلم بأن الشيء سيقع غير مشروط بكونه واقعا في الحال، وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال، فإذا كان أحدهما مشروطا بشيء والآخر غير مشروط به امتنع كون أحدهما نفس الآخر، وهو ظاهر.

الثالث أنه يمكن العلم بأحدهما والشك في الآخر، فدلّ على أنهما متغايران.

ثم قابل أبو الحسين دليلنا بأن من علم أن زيدا سيدخل غدا المدينة ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار واستدلوا على ذلك العلم بأنه لا يعلم الدخول، فدل على أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس نفس العلم بوجوده. وهذه الصورة التي قابل بها إنما صحّت المغايرة فيهما بفرض عدم التمييز بين الليل والنهار، وإنما فرض المتكلمون تلك الصورة الأولى مع فرض التمييز، وذلك من علم أن القمر إذا اجتمع مع كذا في برج كذا وكانت الشمس في مقابلته فإنه سيكسف، فعلمه بذلك قبل وقوع الكسوف وبعده واحد لا يتغير بحسب حدوث الكسوف، ولا يتجدد لك علم ما لم يكن. وكلام الإمام في هذا الفصل ظاهر، قد اشتمل كلامنا على جميع ما ضمنه إياه.



فَصْلٌ

الباري سبحانه وتعالى متكلم آمر ناه واعد متوعد

١٦٧ أ

○ **قلت**: هذا فصل/ جعله مقدمة بين يدي الكلام في الكلام. واعلم أنّ أهل الإسلام قد اتفقوا على إطلاق القول بأن الله سبحانه متكلم، إلا أنهم قد اختلفوا في معنى ذلك على أقوال متناقضة دائرة بين القول بحدوث الكلام وقدمه. وقد رتّب الإمام القول في هذه المسألة مع طوائف على إثبات حقيقة الكلام النفسي، وذكر حدّه، وحينئذ يصل إلى مقصده من إثبات الكلام صفة قائمة بذات الله سبحانه واحدة قديمة على ما سنبينه إن شاء الله. وحكى الإمام أنّ من المخالفين من يسمي كلام الله حادثا ولم يسمّه مخلوقا لما فيه من الإيهام. وحكى عن الكرّاميّة القول بأنّ الكلام قديم والقول حادث غير محدث. وفرّقوا بين الحادث والمحدث بما ذكره عنهم من أنّ الحادث هو القائم بالذات، والمحدث هو المباين للذات. والقرآن هو عندهم قول الله وليس بكلامه. وعكس ذلك أبو الفتح ابن جنّي النحوي في خصائصه فقال: القرآن كلام الله ولا يقال قول الله. وذكر أن ذلك من موارد الإجماع، وكل ذلك خطأ لا يدل عليه دليل، ولا تتضح حقيقة الأمر إلا باستكمال المسألة من الكتاب، والتنبيه على فصولها فصلا فصلا.

❊ ❊ ❊



فَصْلٌ

في حقيقة الكلام وحدّه ومعناه

ظاهر قول الإمام يعطي أن الحقيقة غير الحدّ. وقد اختلف الناس في ذلك. فمنهم من جعل الحقيقة والحدّ مترادفان. ومنهم من جعل الحدّ عبارة عن القول الجامع المانع المبني عن الحقيقة. والمسألة متفرعة على إثبات الأحوال(١).

فالأول قول من قال بإنكارها. والقول الثاني قول المثبتين. وقد ذكر للكلام حدودا كثيرة. واعلم أنه يطلق على معان كما ذكره، منها المعنى القائم بالنفس، ومنها الألفاظ المركّبة أفادت أم لم تفد، ومنها اللفظ المركّب المفيد بالوضع،

(١) إنّ جميع الملل والمذاهب مجمعة على أنّه تعالى متكلم، وإنّما الخلاف كان في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه. فأهل السنة يعرفون الكلام بأنّه «صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة، يدل عليها بالعبارة أو الكتابة، ليست من جنس الأصوات والحروف». (التفتازاني: المقاصد، ورقة، ١١١ ظهر. كذلك شرح العقائد، ص ٥٣ ـ ٥٤). فكلام الله تعالى كما يرى أهل السنة هو معنى قائم بذاته تعالى، ليس بحرف ولا صوت، بل هو مفهوم هذه الألفاظ والحروف المسمى بالكلام النفسي. ويستشهدون على ذلك بقول الأخطل: إنّ الكلام لفي الفؤاد + وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا.
فالله تعالى متكم آمر، واعد، متوعد، وهو متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده ويثبت التفتازاني أنّ كلامه ليس بحادث. وصرح بأنّ الكلام الأزلي يسمى كلاما نفسيا ولم يتعرض للكلام اللفظي المعبر به عن الصفة الأزلية. والدليل على ثبوت الكلام لله هو أنّ الأفعال المحكمة دالة على كونه حيا، والحي يجوز أن يتصف بكونه سمعيا بصيرا متكلما، وإذا خرج عن كونه كذلك فهو نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال. (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤ /١٤٤)



ومنها الخطوط والإشارات والرموز وما يفهم من قرائن الأحوال قد يسمى كلاما وقولا، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًاۗ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾(٢). وقال تعالى: ﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾(٣). وقال القائل: لو أنني أوتيت علم الحكل(٤) علم سليمان كلام النمل. فسمّى دبيب النمل كلاما. ومن الحدود التي ذكرها الإمام قول القدماء من المعتزلة: الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على أغراض صحيحة. وقد اعترض الإمام عليه بالحرف الواحد فإنه كلام وليس بحروف وأصوات، بل هو حرف واحد. واعترض عليه أيضا بأن الحروف نفس الأصوات. واعترض عليه أيضا بأن التغيير بالإفادة لا معنى له، إذ الكلام يطلق على غير المفيد.

واعتراضاته الثلاثة كلّها غير لازمة. أمّا الأوّل فظاهر، إذ علم أنّ الحرف الواحد لا استقلال له بنفسه وإن استقل لفظا فهو محذوف في التقدير على حكم مقتضى العربية. وأمّا اعتراضه عليه أنّ الكلام يطلق على غير المفيد وعلى المفيد فباطل، لأنّ هذا اعتراض على مذهب بمذهب وذلك غير متوجه، بل الجمهور/ من أهل اللسان على أنّ الكلام لا يطلق إلا على المفيد، بخلاف القول فإنّه يطلق على المفيد وغير المفيد، وهذا مستقرأ من كلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو إمام لسان العرب.

١٦٧ ب

---

(١) ـ آل عمران: ٤١.

(٢) المجادلة: ٨.

(٣) ق: ٣٠.

(٤) من حكل، حكلا وحكلة: الكلام غير المبين والواضح. (يوسف محمّد رضا: معجم العربيّة الكلاسيكيّة والمعاصرة، ط١، مكتبة لبنان، بيروت ٢٠٠٦).

وأما اعتراضه عليه بأنّ الحروف هي الأصوات فخطأ، بل الفرق بينهما ظاهر، فالصوت يطلق على الحرف وغيره، فهو أعمّ منه. فنقول على مقتضاه: كلّ حرف صوت، وليس كل صوت حرفا، بدليل أنّ النغمات واصطكاك الأجرام أصوات وليست بحروف. ثم ذكر الإمام بعد أنّ الأشاعرة على مذهبين في الكلام، فمنهم من منع من تحديده لأنّه مشتمل على المختلفات التي لا تنتظم تحت حدّ واحد، كالأمر والخبر، ومنهم من حدّه بناء على أنّ الأمر راجع إلى الخبر أو على أنّها وإن اختلفت فقد اشتركت في أمر عام يكتفى به في الحد. والقائلون بأنه مما يحدّ اختلفوا في حدّه. وذكر الإمام فيه حدّين: الأول للشيخ أبي الحسن الأشعري، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: في الحدود حيث يشتق للذوات من المعاني القائمة بها أحكاما، كما استعمل ذلك في العلم وغيره، وقد قدمنا اعتراض الإمام عليه فيه. والصحيح أنه غير متوجه عليه، إذا إجراؤه في عروضه وأمثاله لا يخرجه عن حكم الجمع والمنع. واختار الإمام في حدّ الكلام أن يقال هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات. واختلف الناس في الصوت هل هو جوهر أو عرض؟. واختلفوا أيضا هل يشترط في الكلام صدوره من قائل واحد أم لا؟.

❊ ❊ ❊



فَصْلٌ

قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس

○ **قلت:** قصده في هذا الفصل إثبات كلام النفس على منكريه. وقد قال الجمهور من المعتزلة بإنكاره، ومنهم من أثبته، واتفقت الأشاعرة على إثباته وتمييزه عن العلم والإرادة وسائر الاعتقادات. وتسمية ابن الجبائي له خواطر، خلاف لفظي(١).

---

(١) حقيقة الكلام هو الكلام النفسي والدليل غير المدلول. فالكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدلّ عليه. والكلام النفسي هو المعنى القائم بالنفس، المعبّر عنه بالألفاظ التي تسمّى بالكلام الحسي، لا الملكة على التكلم. والكلام الذي يتّصف به الحادث على ضربين: نفسي ولفظي. فالنفسي ليس مركبا من الحروف والأصوات، وإن حصل له تبدّلات وتغيرات بالتقدم والتأخر وسائر الحالات. واللفظي مركب من الحروف والأصوات. وكلا الضربين موجود في نوع الإنسان، مفقود في العجم من الحيوان. والأوّل أي النفسي موجود في الإنسان الأخرس. والمعتزلة حصروا الكلام في نوع واحد وهو المركب من الحروف والأصوات، وأنكروا الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت. (راجع التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ١٤٤).

وفي الواقع أنّ الكلام النفسي ممّا لا ينبغي أن ينكره أحد، لأنّ كلّ عاقل إذا راجع نفسه وجد من نفسه كلاما، وقولا يجول في قلبه، تارة إخبارا عن أمور رآها، وتارة حديثا مع نفسه بأمر ونهي، ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، ثم يعبّر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، وتارة نطقا عقليّا حتى أنّ كلّ صانع يتحدث مع نفسه أوّلا بالغرض الذي به توجّهت إليه صنعته، ثم تنطلق نفسه في حال الفعل محادثة مع الآلات والعناصر. ومن أنكر أمثال هذه المعاني التي تجول في النفس فقد جحد الضرورة وباهت العقل. (راجع الشهرستاني: نهاية الإقدام عن علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ص٢١١). =



وأمّا قوله إنّ تلك الخواطر تسمع وتدرك بحاسة السمع فخطأ غير معقول، وكذلك قوله إنّ الأصوات ليست بكلام، وإنّما الكلام الحروف المفارقة للأصوات خطأ أيضا، لأنّه أثبت مع الحروف أصواتا مفارقة وليس إلا مجرد حدّ التصويت بالحرف فهو مسموع، وادعاء التقارن تشكيك في المحسوسات. وقد استدل الإمام على أن هذا المعنى القائم بالنفس ثابت.

○ **قلت**: ولم يختلف الناس في إثباته، وإنما اختلفوا في تمييزه عن الإرادة والعلوم وسائر الاعتقادات، وإلّا فالعقلاء مجمعون على أن السيّد إذا قال لعبده افعل، وجد في نفسه اقتضاء الفعل والترك على حسب ما يصدر عنه من الصيغ. ثم هذا المطلب الذي يجده الإنسان من نفسه بالبديهة مغاير للصيغ، لأن الصيغ تختلف وتتبدّل، والطلب لا يتبدّل، وإنّما النظر في تمييزه من الإرادة. وقد اتفقت الأشاعرة على أنها متميّزة عن الإرادة بناء على أنه سبحانه يأمر بما لا يريد.

وقد احتجوا على ذلك بوجوه. أوّلها: أنه سبحانه يأمر بالإيمان من علم/ أنه لا يؤمن، وخلاف المعلوم محال، والمحال غير مراد الوقوع، فالإيمان غير مراد الوقوع مع أنه مأمور به. أمّا أنّ الإيمان مأمور به فالإجماع عليه. ١٦٨ أ

وأما أنّه غير مراد فلما تقرر من أنه سبحانه إنّما يكون في ملكه ما يريد، وإلا لكان مقهورا عاجزا، وذلك نقص يناقض الألوهية، فوجب التغاير بين

= زعم الحنابلة والحشوية أنّ كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وهو مع ذلك قديم. ويرى التفتازاني أنّ هذا القول باطل، فيقول: «وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أنّ الجلدة والغلاف أزليّان. وعن بعضهم أنّ الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديما بعد ما كان حادثا». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

الأمر والإرادة.

قال أصحابنا وممّا يبيّن التغاير بينهما أيضا أنّ من الجائز أن يأمر السلطان زيدا أن يأمر عمرا بشيء، فيأمره زيد، وقد يكون كارها لصدور ذلك الفعل من المأمور، فدلّ على المغايرة. وكذلك ما مثّل به المتقدّمون من المتكلّمين أنّ الرجل قد يقول لعبده افعل ولا يريد منه الامتثال، بل ربّما يريد منه المخالفة، ليكون في ذلك تمهيد لعذره عند السلطان لمّا اشتكى العبد به، فقد حصل الأمر في الصورتين بدون الإرادة.

وعندي أنّ أصحابنا قد تسامحوا في إيراد هذين المثالين في هذا المقام. أمّا الأوّل فلأنّ زيدا ليس يأمر في الحقيقة، وإنّما هو مبلّغ عن السلطان إلى عمرو، والآمر في الحقيقة هو السلطان، ولعلّه أراد التبليغ من زيد والامتثال من عمرو لا محالة.

وأمّا المثال الثاني فالأمر فيه مستند إلى القرينة وهو ليس موضع الخلاف، وإنما الكلام في مطلق الأمر العاري عن القرائن مطلقا.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قالوا: الذي يجد في نفسه إرادة، جعل اللفظ الصادر منه أمرا على جهة إيجاب أو ندب. حاصل هذا الاعتراض دائر على نفي مغايرة الطلب النفساني للإرادة، وطرق إلى ذلك احتمال أن يكون مدلول اللفظ إرادة جعل اللفظ أمرا، فيرجع الطلب حينئذ إلى الإرادة على وجه مّا. وأجاب الإمام عنه بأنّ هذا الطالب المتصوّر بالبديهة بأنّ مع فرض تصرّم الصيغة والإرادة لا تتعلّق بالماضي. وألزمهم الإمام أن يقولوا مثل ذلك في النظر، ويفسروه بأنّه إرادة العلم بالمنظور فيه، وذلك ممّا لا يقولون به. ثم استدلّ أيضا على أنّ اللفظ لا يقتضي الإرادة باشتراك المفهوم منه، لأنّه يرد للوجوب

والإباحة والنهي، وليس للّفظ اختصاص ببعض هذه المفهومات، فاستحال أن يفيد إرادة مفهوم واحد منها بنفسه لتساويها بالنسبة إليه.

ثم ذكر اشتراك الكلام حيث استعملته العرب على ما ذكرناه من الإشارة والمعنى القائم بالنفس واللفظ المتواطئ عليه. وقد اختلف الناس هل إطلاق الكلام حقيقة على المعنى، مجاز عن العبارة؟، أو على العكس؟، أو حقيقة فيهما؟.

واختار الإمام أنّ إطلاقه على العبارة بالحقيقة لا بالمجاز. ولا شك أنّه المفهوم من اللسان مع ثبوت استعماله على المعاني الدائرة في الخلد، والأمر في ذلك حظ أهل اللغة، والخطب فيه يسير.

❋ ❋ ❋

فَصْلٌ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **المتكلّم عند أهل الحقّ من قام به الكلام إلى آخر الفصل.** / ١٦٨ ب

هذا الفصل هو ممّا عظم فيه الخلاف بيننا وبين المعتزلة. فمذهب أهل الحق أن المتكلم من قامت به صفة الكلام، كما أن العالم من قامت به صفة العلم، فالباري تعالى متكلّم عندنا، بمعنى أنه قامت بذاته صفة قديمة منزّهة عن أن تكون حرفا أو صوتا، متميّزة عن العلم والقدرة وسائر الصفات. وزعمت المعتزلة أن معنى كون الباري متكلما أنه موجد لأصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة، يدلّ بهذه الأصوات على كونه تعالى آمرا بذلك الشيء، أو مخبرا عنه بنفي أو إثبات، إلى غير ذلك من مراتب الأحكام(١).

(١) يرى المعتزلة أنّ حقيقة المتكلم أنّه من وجد منه الكلام بحسب قصده وإرادته، أو هو من فعل الكلام. وأنّه لو كان المتكلم من قام به الكلام، لوجب أن يكون كلامه: إمّا قديما وإمّا حادثا. فإن كان قديما ففيه إثبات قديمين، وإن كان حادثا ففيه إثبات كون الله تعالى محلّا للحوادث، وما كان محلّا للحوادث فهو حادث. لذا فإنّ كلام الله تعالى عندهم هو من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف متظومة وأصوات مقطّعة. وهو عرض يخلقه الله تعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدّي الملك ذلك إلى الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ ويعلمه صلاحا. ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد. ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضا. (ر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٣/٧ ـ ٤٨ ـ ٥٠). فكلام الله تعالى عند المعتزلة مخلوق، خلقه في محلّ، فصار به متكلما، وقبل خلقه ما كان متكلما في الأزل. وعند أهل السنّة كان متكلما في الأزل بكلامه الأزلي القائم بذاته، كما كان عالما قادرا بعلمه وقدرته الأزليين.



وذهبت الكرّامية إلى أنه تعالى يخلق الحروف والأصوات في ذاته، ويتكلّم بها بناء على جواز قيام الحوادث بذاته تعالى. فالخلاف إذا بيننا وبين الخصوم في مسائل.

المسألة الأولى: في تفسير معنى المتكلم، وعليها بنى الإمام هذا الفصل.

المسألة الثانية: هل الكلام صفة قديمة أو محدثة؟.

المسألة الثالثة: هل هي واحدة أو متعددة؟.

وقد تعرض الإمام لهذه المسائل فنتبع مساقه. وبدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بإبطال قولهم إنّ المتكلم من فعل الكلام وهو قاعدة مذهبهم، وأبطل أيضا الأيمة قولهم إنّ الفاعل يرجع إليه حكم من فعله بوجوه. منها: أنه يلزم على مقتضاه أن يكون موصوفا بالحركة والسكون عندما يخلقها في المحالّ، وذلك لا يقول به عاقل. ومما استدل به الإمام على بطلان تفسيرهم المتكلم بأنه فاعل الكلام، أنّا نعلم كونه متكلّما وإن لم نعلم كونه فاعلا، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فدلّ على التغاير. ومن الدليل على بطلانه أيضا أنّا قاطعون بأن زيدا متكلم مع علمنا ألّا فاعل إلا الله. وحقّق الإمام الردّ عليهم بأن من خلق فيه الكلام خلقا ضروريا موصوف بأنه متكلم وإن لم يكن فاعلا للكلام.

وأمّا إلزامه النجارية[1] فبيّن، وتأمّل ذلك أنهم فسّروا الكلام بأنه أصوات، فلمّا وافقوا على أنّه سبحانه متكلم بالمعنى الذي أرادوه فليسمّوه مصوّتا، وهذا خرق للإجماع.

ووجّه الإمام عليهم المطالبة بإثبات أنّه متكلم، وكلامه في ذلك بيّن،

---

(١) النجارية: أتباع الحسين النجار. (الأشعري: المقالات، ١ / ٢٠٠).



لأنّهم مع نفي خصوصية هذه الصفة لا يمكنهم إثبات الحكم. وصدّهم الإمام أيضا عن إثبات كونه معجزا بالدلائل السمعية، لأنّ ثبوتها متوقف على ثبوت المعجزات، وثبوت المعجزات متوقّف على صحة اتصافه تعالى بصفة الكلام، فلو ثبت الكلام بالمعجزة، والمعجزة لا تثبت إلا بعد إثبات قاعدة الكلام للزم الدّور.

وهذا الذي قاله صحيح مع تسليم أنّ المعجزة تتنزّل منزلة التصديق بالقول. أمّا على القول إنّها تدل دلالة عقلية، فالدور غير لازم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا نطالبهم به أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أنّه متكلم لنفسه؟[١]. هذا ممّا أورده الإمام على وجه المطالبة. وقولهم إنّ حكم النفس يجب عمومه باطل، وقد نقضوه. فقالوا هو قادر لنفسه مع أنّهم يقولون إنّه غير قادر على/ مقدورات العبد. وكلامه في ذلك أيضا ظاهر، وبيّن أنّ اختصاص المتعلق بمتعلّقه غير معلّل، وإنّما اختصّ لنفسه. ١٦٩ أ

ثم زعم بعد أنّ المعنى الذي أثبته المعتزلة من خلق الأصوات في المحلّ مسلّم لهم، ونحن نوافقهم على أنّ من الجائز أن يخلق تعالى أصواتا في أجسام جمادية أو حيوانية، إلا أنّا ندّعي أنّ وصفه تعالى بأنّه متكلّم ليس بهذا المعنى الذي فسّروه، بل على معنى إثبات صفة زائدة تسمّى كلاما. فقد أطبقنا على المعنى الذي أثبتوه، وأثبتنا بعد ذلك صفة زائدة وهي كلام النفس الموصوف

(١) هذه الحجة للمعتزلة، فلو كان الله تعالى متكلما في الأزل لكان متكلما مع نفسه، وذلك لا يكون إلّا للتذكر أو لدفع الوحشة عن نفسه، وذلك في حق الله تعالى محال، إذ التذكر يكون لمن يخشى النسيان، وهو محال على الله تعالى. وكذا أمر الوحشة، لأنّها من الآفات، وهي ممتنعة في حقه تعالى، لأنّ التذكر والوحشة هما من أمارات الحدوث التي يتنزّه عنها الله سبحانه.



بالقدم المدلول عليه بالعبارات[1].

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فنقول قد ثبت كون الباري سبحانه وتعالى متكلّما إلى آخره.

○ **قلت:** مقصده بهذا الكلام أن يبيّن اختصاص الكلام بذات الله سبحانه اختصاص القيام، وأثبت ذلك بأنّ حصر أنواع الاختصاص فقال: إنّ كان الموجب للاختصاص كون الكلام فعلا له كما تقول المعتزلة لزم ذلك في سائر الصفات، وإن كان الموجب للاختصاص صفة نفسه وجب بيانها. وقد ذكرنا صفاته النفسية. وإن كان الموجب له الصفات المعنوية فهو باطل لانحصارها وعدم تعلق الكلام بها، فدلّ على أنّ الموجب للاختصاص قيام الصفة به، فتعيّن حينئذ أنّها قديمة متّحدة لما ثبت أن الحوادث والكثرة لا تقوم بذاته، وهو المقصود.

وقد سلك أصحابنا سبيل إثبات الكلام بمسالك كثيرة.

الأول: قالوا الإله حي، والحي يصح اتصافه بالكلام، فلو لم يكن موصوفا به لكان موصوفا بضده وهو نقص، والنقص على الإله محال.

المسلك الثاني سلكه الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائني فقال: دلّت الأفعال بإحكامها وإتقانها على علمه، ومن المستحيل أن (يعلم شيئا ولا)[2] يخبر عنه،

(١) الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة مردّه إلى الاختلاف في طبيعة كلامه تعالى، فبينما يرى أهل السنة أنّ الكلام صفة أزلية، ومعنى قائم بالذات، وهو ما أطلقوا عليه الكلام النفسي، يرى المعتزلة أنّه فعل الله تعالى يخلقه في غيره، وهو لا يخرج عن جنس الكلام المعروف في الشاهد، أي أنّهم ينكرون الكلام النفسي. وبعبارة أخرى فإنّ أهل السنة يوافقون على ما أثبته المعتزلة كلاما، أمّا المعتزلة فلا يوافقون على ما أثبته أهل السنة كلاما.

(٢) إضافة بالطرّة (أ).



والباري سبحانه يصحّ منه التكليف والإخبار والتعريف والتنبيه والإرشاد والتعليم، فوجب أن يكون متكلّما.

وربّما سلك بعضهم **مسلكا آخر** فقال: قد ثبت بدليل العقل أن الإله ملك مطاع، ومن حكم الملك أن يكون منه أمر ونهي. وهذه المسالك كلّها قد طعن فيها الفلاسفة، لأنه استرواح إلى الشاهد.

ويلزم على مقتضى **الدليل الأوّل** أن يكون موصوفا بالحواس الخمس وإلا كان موصوفا بضدها، وهو نقص.

المسلك الثاني فضعيف أيضا، لأنّه وإن صحّ منه التكليف والإخبار، فمن الجائز أن يعرّف المكلفين معرفة ضرورية يخلقها في قلوبهم بمقتضيات التكليف، ويجوز أن يعرّفهم بكلام يخلقه في محلّ، ويخلق عندهم العلم بمراده منه ضرورة، وإذا جاز ذلك لم يلزم منه إثبات الصفة المعنوية القائمة بالذات.

وأما **المسلك الثالث** وهو أنه ملك مطاع فهو ضعيف، لأنّ لهم أن يقولوا نسلّم أنه ملك مطاع، بمعنى نفوذ قدرته ومشيئته في جميع المخلوقات. وقد جنح بعض المحقّقين في هذا إلى التعويل على السمع، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[1].

١٦٩ ب * **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شبهة للمخالفين ممّا عوّلوا/ عليه أن قالوا لو ثبتت صفة الكلام، فحينئذ إمّا أن تكون حادثة أو أزلية.

فالأول باطل عندكم، فتعيّن أنها قديمة، فحينئذ لها أن تكون موصوفة بكونها أمرا ونهيا أو غير موصوفة. فإن كان الأوّل لزم وجود المأمور أزلا وهو

(١) النساء: ١٦٤.

محال. وإن كان الثاني لزم نفي المتعلق، لأنّ إثباته مع انتفاء هذه المعاني غير معقول. وجاوب الإمام عن هذه الشبهة بجوابين، **أحدهما**: جواب ابن كلّاب[1] القائل بأن التعلّقات حادثة، ولا يلزم من نفي التعلّق نفي المتعلّق، فالأمر والنهي نسب تلحق الكلام وهي حادثة وإن كان قديما، كما أنّ تعلّق القدرة بالمقدور حادثا، وتعلّق الإرادة بالمرادات حادثة أيضا، وهذا بناء منه على أنّ كلام الله لا يسمّى أمرا ولا نهيا.

وقد اختلف نظر الأشعرية في ذلك على ثلاثة مذاهب، فمنه من سمّاه أمرا ونهيا وخبرا على تقدير التعلق، ولم يسمّه خطابا من حيث كان الخطاب عنده يقتضي وجود المخاطب. ومنهم من رأى أنّ جميع هذه التعلقات حادثة.

وأما الشيخ أبو الحسن الأشعري فسمّاه أمرا ونهيا ولم يسمّه خطابا بناء على أن الخطاب يقتضي الحضور والمشافهة، وقوله في ذلك عسر من حيث أثبت التعلق ولا وجود للمتعلق به. وأقام عليهم الإمام الحجة، فإنّه إذا وجب كون المأمور به معدوما، فلم لا يكون كذلك في المأمور؟. فلمّا لم يستبعدوا أن يكون المأمور به معدوما، فمن أين لهم أن يستبعدوا أن يكون المأمور معدوما؟. وحقّق ذلك على المعتزلة بأنّ من مذهبهم أنه ليس لله سبحانه في وقتنا كلام، فإذا قالوا إنّا مأمورون في وقتنا هذا مع انقضاء الأمر، فلم يستبعدون وجود الأمر ولا مأمور؟، وهلّا استبعدوا ما قالوا به من وجود المأمور ولا أمر؟. وحقّق عليهم ما ذكرناه من حدوث التعلّق بالقدرة، فإنّها لم تكن متعلقة أزلا وإلّا لوجب وجود المقدور في الأزل وهو محال.

---

(١) ابن كلّاب: عبد الله بن سعيد، أبو محمد القطان. متكلم من العلماء (ت ٢٤٥هـ/٨٦٠م). (الزركلي: الأعلام، ٤/٩٠).

ومثّل بعضهم وجود الأمر ولا مأمور بأنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر ونهى حال حياته إلى قيام الساعة، وفيه تقدّم الأمر على المأمور، وكذلك الواحد منّا إذا علم أنه سيوجد له ولد بعد موته، فإنّه يأمره بتحصيل الفضائل والانتهاء عن الرذائل، فقد وجد الأمر ولا مأمور. ولهم في هذه مطاعن.

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: وممّا يتمسكون به أن قالوا: قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله تعالى، واتفقوا أنه سور وآيات.

○ **قلت**: هذه شبهة للقائلين بأنّ الكلام حادث، وقد احتجوا بشبهة عقلية ونقلية. وقدّم الإمام شبهتهم العقلية. وهذه الشبهة ظاهرة، لأنّ كونه معجزة وسور وآيات لها مفتتح ومختتم يدلّ على حدوثه. وأجاب الإمام عن هذه الشبهة بأن الموصوف بأنه معجزة حادث، والإعجاز فيه راجع إلى الأسلوب والنظم البليغ، وهذا لا يقال إنّه قديم، وكذلك الموصوف بأنه ذو سور وآيات ومفتتح ومختتم، إنّما هو الحروف والأصوات الدالة على الكلام القديم، لا نفس الكلام القديم/ الذي نقول إنه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، فلم يتحقّق مورد النزاع.

١٧٠ أ

وقد رام الإمام دفعهم عن هذه الشبهة بمناقضات أبداها من مذاهبهم. منها أنّ مذهب المحقّقين منهم أنّ المحفوظ المكتوب ليس بكلام اللهّ، وإنّما كلامه أصوات مفارقة لهذه الحروف قد انقضت وتصرّمت، فإذا لم يكن هذا المحفوظ عندهم من كلام الله فلا امتناع أن يكون له مفتتح ومختتم، وأن يكون ذا سور وفواصل ومطالع وقواطع. وهذا المذهب وإن لم يقل به كل المعتزلة، إلّا أنّ القائلين به لا يتوجه عليهم إيراد ذلك الاعتراض. وأمّا من لا يقول به فجوابه أن نقول الموصوف بأنه ذو سور وآيات الدليل لا المدلول، كما أنّه هو المتلوّ المحفوظ.



وأمّا ما التزمه ابن الجبّائي من إثبات الكلام الذي هو حروف تقارن الأصوات المقطعة فمناكرة للمحسوس، وتشكيك في ما علم بطلانه قطعا. وألزمه الإمام على مقتضى هذا المذهب أن يكون العبد يلجئ الربّ تعالى إلى خلق الكلام عند قرآنه، وهذا لا يقول به عاقل.

ثم ذكر الإمام أنّ الاتفاق بيننا وبينهم حاصل على أن ما وصفوه بأنه سور وآيات حادث، وإنّما الخلاف في طرف آخر. وذلك أنّا أثبتنا بعد صفة زائدة، وتلك الصفة لا توصف بشيء من ذلك. وإطلاق القرآن على تلك الصفة وعلى الحروف فهو الأصوات بالاشتراك.

وأنشد الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"ضحّوا بأشمط عنوان السجود به يقطّع الليل تسبيحا وقرآنا"[1]

وشاهد هذا البيت إطلاق لفظ القرآن على القراءة التي هي الأصوات والنغمات. والمراد بأشمط عثمان بن عفّان رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والبيت لحسان بن ثابت الأنصاري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يذكر قتل عثمان ابن عفان، وقتل يوم الجمعة شهيدا لثمان عشرة أو لتسع عشرة ليلة خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين، وقيل إنّه قتل أوسط أيام التشريق. واحتج قائل هذا القول بهذا البيت، وأنكره بعض العلماء، لأنّ الخبر قد جاء أنه كان صائما، وأيام التشريق لا تصام، ولا حجة في ذلك لاحتمال أن يكون ذلك مذهبا لعثمان، لأنّ في صيامها اختلافا في المتمتّع والنّاذر، وروينا أنّه رأى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المنام فقال له: **"يا عثمان أفطر عندنا الليلة"[2]**.

(١) ديوان حسّان بن ثابت، ط٢، دار صادر، بيروت٢٠٠٩، ص٢٤٨.

(٢) أخرجه الحاكم: المستدرك، كتاب معرفة الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ذكر مقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

ثم ذكر الإمام أيضا أنّ القرآن يصدق على الصلاة لقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾[1]، يعني صلاة الصبح، فسمّى الصلاة قرآنا لاشتمالها على القراءة التي هي روح الصلاة.

وفسّر قوله تعالى "مشهودا" بأنّ ملائكة الليل وملائكة النهار يشهدونه. وانظر هل الملائكة الصاعدون والهابطون غير الحفظة أم لا؟ وهل يتبدّلون كلّ يوم؟ أو النّازلون في الأيام هم أولئك لا تبديل فيهم ولا اختلاف؟.

وذكر قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "**ما أذن الله لشيء إذنه لنبيّ حسن الصوت بالقرآن**"[2]، يريد بالقراءة، وفي لفظ آخر حسن الترنّم يتغنّى بالقرآن، والمراد منه تحسين حسن الترنّم، والإخبار عن أنّه يقع من الله سبحانه موقع/ الرضا والقبول. ١٧٠ ب

ثم ذكر الإمام بعد أنّ قولكم القرآن كلام الله معجزة لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلام فيه تمويه. أمّا على مذهب أصحابنا الأشاعرة فبيّن، وأنّ الكلام عندهم هو عبارة عن الصفة القديمة، وتلك الصفة لا يقع بها الإعجاز، وإطلاق لفظ القرآن عليها وعلى الأصوات والحروف والصلاة بالاشتراك. وأمّا على مذهبهم فظاهر أيضا، لأنّ كلام الله عندهم كان حينئذ منقضيا لا وجود له حينئذ، وإنما تحدّى بمثله، فقد راغموا الإجماع، وتوجه اعتراضهم على غير مذهبهم. ومن شبههم العقلية على حدث الكلام أنّهم قالوا: لو كان كلام الله الذي هو أمر ونهي قديما لكان أبديّا، لما أن القديم لا يعدم، قوله: "**أقيموا الصلاة**" موجود أزلا وأبدا، فيبقى التكليف به أبد الآباد ودهر الداهرين، وذلك باطل.

---

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) أخرجه البخاري بلفظ: ما أذن الله لشيء ما أذن لنبيّ حسن الصوت بالقرآن يجهر به. (البخاري: كتاب التوحيد، باب قول النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الماهر بالقرآن، ٨/٢١٤).



الشبهة الثالثة لو كان كلامه قديما لما جاز فيه النسخ، وقد أجمع المسلمون على أنّه حقّ، ولم يخالف في ذلك إلّا اليهود. والجواب عن هاتين الشبهتين بيّن، وذلك أنّ التعلقات حادثة، وهي متعلق الأمر والنسخ، فزال الإشكال.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: وممّا يشغبون به ويستزلّون به العوام.

○ **قلت**: ذكر الإمام في هذا الفصل شبههم النقلية، وهي كثيرة. منها أنه سبحانه خاطب موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[1]، ولا موسى ولا نعل ولا خلع ولا واد مقدس أزلا.

وكذلك أخبر عن نوح فقال: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾[4].

ومن المعلوم أنّ موسى ونوحا وغير ذلك غير موجودين في الأزل، فدلّ على أنّه حادث لإجماع المسلمين على أنّ هذا كلّه من كلام الله.

واحتجوا أيضا من المنقول بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[5]، والاستدلال به ظاهر من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه شرط وجزاء، وكلاهما لا يكون إلّا بالمستقبل.

الثاني: أن كلمة الفاء للتعقيب.

---

(١) طه: ١٢.

(٢) نوح: ١.

(٣) القدر: ١.

(٤) البقرة: ٦.

(٥) النحل: ٤٠.

الثالث: أنّ ظاهر الآية يقتضي أنّ قول الله هو "**كن**".

واحتجوا أيضا بأنّ القرآن محدث.

أمّا الأول فلقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾[1].

وأمّا الثاني فلقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾[2] الآية. واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[3]، علّق إذ بالقول، وكلمة إذ ظرف زمان ماضي، فدلّ على أنّ القول مختصّ بوقت فهو محدث. واحتجوا أيضا بأنّه مسموع، والمسموع حادث لأنّه ليس إلّا الحروف والأصوات. والدليل على أنّه مسموع قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[4]. واحتجوا أيضا بأنّ القرآن منزّل وذلك يقضي بحدثه. واحتجوا أيضا بأنّ الأخبار أيضا قد جاءت مؤذنة بالحدوث وهي كثيرة، منها قوله ﷺ: "**فيناديهم بصوت يسمعه من قرب ومن بعد** "[5]، وغير هذا. وهذه الشبه كلّها ضعيفة جدا.

والجواب أنّ جميع ما ذكروا ممّا يدل على الحدوث راجع إلى العبارات والأدلة. وأمّا أمر موسى والإخبار عن نوح فعلى تقدير الوجود، وقد صحّ أن وجود الأمر ولا مأمور/ جائز، وإنّما صحّ ذلك على تقدير الوجود كما قررناه. ١٧١ أ

(١) الأنبياء: ٥٠.

(٢) الشعراء: ٥.

(٣) البقرة: ٣٠.

(٤) التوبة: ٦.

(٥) أخرجه البخاري بلفظ: يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديّان. (البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ولا تنفع الشفاعة عنده، ١٩٤/٨).

وأمّا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، فالمقصود به الدليل على الكلام لا نفس الكلام. وأمّا الإخبار فقد استوفينا شرحها في كتاب المنهاج. وقد ألزمهم الإمام إلزاما بيّنا، وذلك أنّهم موافقون على أنّ قوله تعالى: "اخلع نعليك" هو كلام الله إلى دهرنا وإلى آباد الآباد، وموسى غير مخاطب به الآن، فإذا لم يبعد ذلك متأخّرا لم يبعد ذلك متقدما، وهذا إشارة إلى ما ذكرنا من حدوث التعلّقات، وذلك بيّن. وكما أنّ العلم تتغيّر تعلّقاته، ولا يلزم من ذلك حدثه كما قررناه فكذلك الكلام، والفصل بيّن وظاهر.

❊ ❊ ❊



فَصْلٌ

ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي إلى آخره.

هذا الفصل ظاهر. وقد التزمت هذه الطائفة فضائح وتناقضات لم يتخيّل من عقول الضعفاء وصولها إلى هذا الحدّ من الجهل. ومن العلوم حادثة، فالجمع بين كونها حروفا وكونها قديمة متناقض. وأمّا من قطع من رعاعهم بأنّ أصوات القرأة ونغماتهم، فقد سقطت مكالمته، وفضائحهم في هذا الفصل لا يرتضيها من له فطرة.

ثم ذكر الإمام بعد أنّ القراءة عند أهل الحق أصوات القرأة وهي اكتساباتهم التي عليها يؤجرون وبها يؤمرون، والمقروء هو المفهوم المعلوم، المعبّر عنه بأنّه الحروف الدال على الكلام القديم الذي هو صفة الباري سبحانه، القائمة بذاته غير منفصلة عنه. والقول بأنّ كلام الله مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور فيه نوع من المجاز عند الأشاعرة، لأنّ الكتب لا يتعلّق إلا بالرّقوم، وكذلك الحفظ إنّما يتعلّق بالحروف الاصطلاحية الدّالة على الكلام القديم أيضا، فتسميتها كلاما من باب تسمية أحد المتلازمين باسم الآخر. وكذلك وصف كلام الله بأنّه منزّل إنّما هو راجع إلى مبلغ الخلق لمفهوماته القديمة المدلول عليها بالعبارات المحدثة. وهذه الفصول الستّة ظاهرة، وكلام الإمام فيها بيّن[1].

(١) ما يمكن ملاحظته عند دراستنا لكتب المعتزلة عموما والمغني على وجه الخصوص في مسألة كلام الله تعالى، نلاحظ أنّ جلّ حجج المعتزلة لا تتوجه على الأشاعرة، وإنّما تتوجه على الحنابلة القائلين: إنّ كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة، وأنه حالّ في الألسنة والمصاحف والصدور، وأنّه غير مخلوق.



فَصْلٌ

كلام الله تعالى واحد الفصل

○ **قلت:** اختلف الناس في وحدة كلام الله تعالى. فذهبت الأشعرية إلى أنّ كلام الله تعالى صفة واحدة، وهو مع وحدته أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد. وذهبت طائفة، منهم الأستاذ أبو إسحاق إلى أنّ جميع الأقسام كلّها راجعة إلى الخبر ليحقّق للكلام الوحدة المطلقة. واختلفت عبارات الأصحاب في ذلك، فقال بعض المتكلّمين: الأمر راجع إلى أنه خبر عن المطلوب فعله، والنهي خبر عن المطلوب تركه، وهو المختار عندنا بحسب هذا الاعتبار لشموله.

وقال الأستاذ مرة: الأمر خبر عن تحتّم الفعل، والنهي خبر عن تحتّم الترك. واعترضه الشيخ أبو العز المقترح من وجهين: الأول أنّه غير جامع لخروج الندب والكراهة. والثاني أنّ التحتّم ليس قضية ثابتة يخبر عنها، بل هو مستفاد من الأمر والنهي، فتعريف الأمر بها دور. وقال مرة أخرى: الأمر خبر عن ترتّب الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي عكسه. وربّما لا يستمرّ على قواعدنا، إذ ليس الثواب والعقاب من ضرورة التكليف.

/ قال أبو العزّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والعجب من الأستاذ أنّه استدل على إثبات الكلام بأنّ الباري سبحانه ملك مطاع، ولا يتم ملك الملك إلّا بالأمر والنهي، فكيف يذكر ما يلزم منه نفي الأمر والنهي وهو حق للملك المطاع؟. ١٧١ ب

وأشار إلى أنّ كلام الله صفتان، إحداهما طلب فيندرج تحتها الأمر



والنهي. والثانية خبر يندرج تحت الخبر بقية الأقسام. ومن أصحابنا من أثبت خمس كلمات: أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء.

وذهبت الكرّامية إلى أنّ الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد، وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذات الباري تعالى.

والمشهور من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الكلام صفة واحدة، وكونها أمرا ونهيا وخبرا لوازم لتلك الصفة، ومفهومات منها بحسب تعلّقها، وكذلك القول في جميع صفاته تعالى.

وأظهر المعتزلة العجب من مذهب الأشعري في ذلك، ولا عجب فيه. ومن الدليل على أنّه صفة واحدة أنّها لو كانت متعددة لم تخل إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. والأول باطل لتساوي الأعداد، وحينئذ تفتقر إلى المخصص. والثاني باطل، لأنّ وجود ما لا يتناهى محال.

وقد استدل أبو عبد الله بن الخطيب على أنّ حقيقة الكلام واحدة بأنّه عبارة عن الخبر، والأمر والنهي خبر عن ترتّب الثواب والعقاب، فكانت معقوليتهما واحدة[1].

وقد استدل الإمام على اتحاد ذلك بالسمع ومنحاه في ذلك ظاهر.

* * *

(١) يقول الرازي: «حقيقة الكلام هي الخبر، والأمر والنهي أيضا خبر، لأنّه إخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك». (الرازي: المحصل، ص ١٣٧).



فَصْلٌ

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات

الأمر في هذا الفصل ظاهر لأنه مبني على محض اصطلاح. واعلم أن الغيريّة تطلق على المتباينين بالشخص، بل على المتباينين بوجه من الوجوه. وقد أطلقها المتكلمون من الأشاعرة على المتغايرين اللذين تجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم. وقال بعض المتكلمين كل موجودين غيران، وهو اصطلاح المعتزلة. وقال بعضهم الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني. واتفق جمهور الأشاعرة على امتناع القول بأنّ صفات الحق سبحانه مغايرة لذاته، وكذلك لا يقولون بعض الصفات مغايرة لبعض.

والحقّ الذي لا خفاء به أن مفهوم الذات غير مفهوم الصفات، كما أنّ مفهوم صفة العلم غير المفهوم من صفة القدرة، فلا حرج في إطلاق لفظ المغايرة. والمتوقّفون عن ذلك إنّما توقّفوا بناء على أحد أمرين: إمّا على عدم ورود الإذن بالإطلاق، وإمّا مراعاة الاصطلاح الجاري بينهم في الغيرين. وقد قال بعض الأشاعرة لا يقال هي هو، ولا معه، ولا فيه، ولا منه، ولا مجاورة له، ولا غيره، ولا بعضه. واختلف أصحابنا هل يطلق القول أن صفاته سبحانه قائمة به؟. وأجاز إطلاقه القلانسي وغيره، وكرهه الشيخ أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقال أقول إنّها موجودة بذاته. واتفقوا على إطلاق القول بأنّ ذاته تعالى شيء، وأنّ علمه شيء. واختلفوا هل يقال الباري سبحانه وعلمه شيئان أم لا؟. فمنع منه القلانسي وغيره من أهل السنّة، وأجازه بعضهم. واختلفوا أيضا في إطلاق القول بأنّ صفاته أشياء، واختار بعضهم جوازه.

١٧٢ أ والذي يتحقّق/ عندنا أنّ الإطلاق إن توقّف على السمع وجب الامتناع من ذلك كله، ويقينا أنّ الأمر كذلك، فلا جرم كان الإطلاق ممنوعا.

وأما الأسماء فقد قسمها الشيخ أبو الحسن الأشعري ثلاثة أقسام كما ذكر الإمام بعد. ثم ذكر الإمام في آخر الفصل أنّ القاضي أطلق على الصفات أنّها مختلفة، وامتنع منه غيره من الأيمة. والصحيح جوازه بناء على ملاحظة العقل لا على ورود الإذن.

* * *

فَصْلٌ

ذهب القدماء من أيمتنا إلى أنّ البقاء صفة زائدة، الفصل

○ **قلت:** قد ذكرنا اختلاف المتقدمين في الباقي، هل هو باق ببقاء؟ أم هو راجع إلى نفس الباقي؟.

وقد حكى عن القاضي أنّه خالف مشايخه، ولم يثبت أنّ الباقي باق ببقاء، وقال الله أعلم أني لم أخالف مشايخي لأذكر، وإنّما التقليد في العقائد ممتنع. وقد ساعده الإمام على مذهبه من حيث أن الباقي لو كان باقيا ببقاء، للزم القول بأنّ الصفات باقية أن يكون بقاؤها أيضا ببقاء، وحينئذ يلزم التسلسل وهو محال. وجعله الإمام كالقدم، وفيه مسامحة، لأنّ القدم سلبي، والبقاء ثبوتي، وإنّما جعله مثله من حيث أنّ كل واحد منهما غير معلّل. ثم ختم الباب بأنّ الأعراض غير باقية، وقد تقدم الكلام في ذلك، وهي مسألة غير مخلّصة، ولم يقم قاطع على ما قالت به الأشعرية أنّ العرض لا يبقى زمانين. وتكلّم الإمام أيضا في عدم الجواهر، وقد قدمنا ذلك على أكمل وجه فأغنى عن إعادته. وبقيت في الباب مسألة، وهي هل يثبت له سبحانه سوى الصفات السبعة أم لا؟. فمن الأشعرية من زعم أنه ليس له سوى الصفات السبع. ومنهم من أثبت اليد صفة زائدة على القدرة، والوجه صفة زائدة على الوجود. ومنهم من أثبت الاستواء صفة أخرى قائمة بنفسها. وأثبت الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان. وأثبت القاضي صفات ثلاث وهي: إدراك المذوقات والمشمومات والملموسات. وأثبت ابن كلّاب القدم صفة. وأثبت غيره البقاء. وأثبت مثبتو الأحوال العالمية والقادرية. وأثبت أبو سهل الصعلوكي بحسب كل معلوم علما

وبحسب كل مقدور قدرة. وأثبت بعضهم الضحك. وتوقّف بعض المحقّقين في إثبات الزائد على الصفات السبعة ثابتة بطريق النظر والاستدلال بالأفعال، وباقيها سمعي. وقد بلغها بعضهم إلى ستة عشر صفة، خمسة ثابتة بالسمع وهي: الوجه، واليدان، والعينان. وستة عقلية وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والحياة، والبقاء. وخمسة اختلف فيها شيوخ المتكلمين وهي: السمع، والبصر، وإدراك المشمومات، وإدراك المذوقات، وإدراك الملموسات. فمنهم من جعل إثباتها عقليا، ومنهم من ذهب إلى أنّ إثباتها سمعي.

وأمّا صفات الأفعال وهي: العدل، والإحسان، والإنعام، فمنها متلقّى من موارد السمع، ومنها ما يتلقّى من موارد العقل.

وبتمام هذا الباب انقضى كلام الإمام في الصفات، وشرع بعده في الكلام في الأسماء.

** ** **

[الباب التاسع]

القول في معاني أسماء الله تعالى (وفي الاسم والمسمّى)[١]

صدّر هذا الباب بالكلام على الاسم والمسمّى والتسمية. وهذه المسألة مشهورة بالخلاف، وقد/ طال فيها نزاع أهل النظر[٢]. فمنهم من يقول إنّ الاسم هو المسمّى. ومنهم من يقول هو غيره، فقال لا هو هو، ولا هو غيره. وتأوّله أبو محمد بن عطية[٣] على أن المراد أنّه قد يستعمل مرة مقولا على الاسم، وقد يستعمل آخر على المسمّى، وفي تأويله نظر. والخلاف في هذه المسألة أمر لفظي لا طائل تحته. والذي اقتضاه النظر السديد أنّ الاسم من الألفاظ المتضايفة، يقتضي سميّا ومسمىّ واسما وتسمية. فالمسمّي واضع الأسماء. وقد اختلف الأيمة في واضع الأسماء على أقوال سبعةّ، حاصل الأمر يرجع إلى أنّه هل هي توقيفية أو اصطلاحية أو مشتركة؟، وكل ذلك قد مالت إليه طوائف من أهل النظر[٤].

١٧٢ ب

---

(١) إضافة بالطرّة (أ).

(٢) الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أمرين، أحدهما: أنّ الاسم هل هو التسمية أم لا؟. والثاني: أنّ الاسم هل هو المسمى أم لا؟. ومحل النزاع هو في مدلول الاسم، أهو الذات من حيث هي هي، أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه؟.

(٣) ابن عطية: عبد الحق بن غالب، الأندلسي، صاحب تفسير المحرر الوجيز. (ت ٥٤٢ هـ /١١٤٨ م). (الزركلي: الأعلام، ٣ / ٢٨٢).

(٤) ذهبت الجهمية والكرامية والمعتزلة والخوارج إلى أنّ الاسم غير المسمى، بل هو التسمية. وقالت المعتزلة: إنّا أجمعنا على أنّ لله تعالى أسامي على ما روي في الأحاديث،=

وأما المسمّى فهو الموضوع عليه اللفظ عينا كان أو معنى. والاسم هو اللفظ الموضوع علامة على المسمّيات للفرق بينها. والتسمية تعليق الاسم على المسمّى. ومقتضى اللغة والنظر أنّ الاسم غير المسمّى. وقد يطلق ويراد به المسمّى بعينه، وهو كثير. فمن إطلاقه على غير المسمّى قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[1]، والمعنى أنّكم أطلقتم عليها اللفظ من غير

= والله واحد، لكن تسميتنا إيّاه كثيرة، فدلّ أنّ الاسم غير المسمى. وهكذا الانسان يكون واحدا وله أسامي عدّة. ولأنّ الانسان تحدث له أسامي عدّة وهو واحد، فذلك يدلّ على أنّ الاسم ليس إلّا التسمية. ولأنّ من تأمل وتفكر وأنصف، يستيقن أن لا شيء سوى التسمية والمسمى. فإنّ من قال: زيد. ليس إلّا تسمية، وذات زيد. وقد تابعهم على ذلك بعض متأخري الأشاعرة. (ر: ابن فورك: مجرد، ص ٣٨. الباقلاني: التمهيد، ص ٢٢٧. البزدوي أبو اليسر: أصول الدين، ص ٨٨ ـ ٨٩. الجرجاني: شرح المواقف، ٣٠٢/٣ وما بعدها). وقال ابن كلّاب الاسم ليس عين المسمى ولا غيره، والتسمية غير المسمى، وتابعه على ذلك بعض الأشاعرة. ففي الصفات وصفا وصفة وموصوفا، والوصف غير الموصوف، والصفة ليست بغير الموصوف، ولا عين الموصوف، فكذا ههنا: تسمية واسم ومسمى، فيجب ولا عينه. (البزدوي: م ن). وذهب الأشعري وبعض أتباعه إلى أنّ مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو، أو باعتبار أمر صادق عليه، عارض له ينبئ عنه، فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو، نحو الله، وقد يكون غيره، نحو الخالق والرازق، ممّا يدل على نسبته إلى غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير، ممّا يدلّ على صفة حقيقية قائمة بذاته. (ر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣٠٢/٣ وما بعدها). وقد وصف الغزالي هذا المذهب بكونه أبعد المذاهب عن السداد، وأجمعها بقبول الاضطراب (ر: الغزالي: المقصد الأسنى، ص ١١). وذكر الأشعري أنّ الاسم هو عين المسمى، وأنّ من زعم أنّ أسماء الله تعالى غيره كان ضالّا (الأشعري: الإبانة: ص ٩). ونقل ابن فورك عن كتاب النقض على الجبائي والبلخي للأشعري قوله: إنّ الاسم ليس هو المسمى. (ابن فورك: مجرد، ٣٨). فالروايات عن الأشعري في هذه متضاربة، ولعلّ ذلك راجع إلى تغيير موقفه هو من المسألة.

(١) النجم: ٢٣.



حصول معنى الألوهية لها. وقال الله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾[1]، والمعنى والله أعلم هل تعلم أحدا تسمّى بهذا الاسم غيره؟. وقال بعضهم: المعنى هل تعلم له مثيلا. وقال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾[2]، ويحتمل أن يراد به المسمّى، وهو الأظهر، لأن المعظّم والمسبّح إنّما هو الذّات لا اللفظ،، ويجوز أن يعظّم اللفظ بدلالته على العظيم، ويجوز أن يكون مقحما كقول لبيد[3] إلى الحول، ثم اسم السلام عليكما. وكقوله وتداعينا باسم الشيب في متلثّم. وكقوله عند مقام الذيب. وهو كثير.

وفي الصحيح أنّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ قال لعائشة "**إنّي لأعرف الغضب في وجهك حين تغضبين قالت وكيف ذلك يا رسول الله؟، قال إذا رضيت قلت لا وربّ محمّد، وإذا سخطت قلت لا وربّ إبراهيم. فقالت يا رسول الله إنّما أهجر اسمك**"[4]. والمعنى إنّما أهجر هذا اللفظ فقط.

وغفل بعض المتأخرين، فرواه في صدر كتابه: "إنّما أكره اسمك"، وهو خطأ في الرواية. والمعنى كما نبّهنا عليه في موضعه.

وأما قوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: "**إنّ لله تسعة وتسعين اسما**"[5]، فالمراد به الألفاظ

(١) مريم: ٦٥.

(٢) الأعلى: ١.

(٣) لبيد: ابن ربيعة بن مالك، أحد الشعراء الفرسان في الجاهليّة. (ت ٤١هـ/٦٦١ م). (الزركلي: الأعلام، ٥/٢٤٠).

(٤) أخرجه البخاري عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا بلفظ: قالت: قال رسول الله إنّي لأعرف غضبك ورضاك. قالت: قلت وكيف تعرف ذاك يا رسول الله؟ قال: إنّك إذا كنت راضية قلت بلى وربّ محمّد، وإذا كنت ساخطة قلت لا وربّ إبراهيم. قالت: قلت أجل لست أهاجر إلّا اسمك. (البخاري: كتاب الأدب، باب ما يجوز من الهجران لمن عصى، ٨/٣٤٦).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب: إنّ لله مائة اسم إلّا واحدا، ٩/٧٨٤.

التي ينادى بها تعالى، وتجري على الألسنة عند الاستغاثة به، ويجوز أن يراد التسمية. وكلام الإمام في ذلك ظاهر على مذهب الأشاعرة، أنّ الاسم هو المسمّى، واللغة لا تقتضي ذلك. والصحيح أنّ الاسم خلاف المسمّى. وجعل الإمام الوصف والصفة بمنزلة الاسم والتسمية. فالوصف قول الواصف، كما أن التسمية قول المسمّي. واحتجّ الإمام بآيات لا قاطع له فيها.

وأمّا قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، فقد ذكرنا أنّه يحتمل الوجهين، فإمّا أن يكون واقعا على الذات، إذ هي المعظّمة بالأصل، وإمّا أن يكون واقعا على اللفظ، فيعظّم لدلالته على العظيم.

وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ﴾ ﴿سَمَّيْتُمُوهَآ﴾[1]، فقد ذكرنا احتماله أن يراد به اللفظ فقط، وإن كان أهل الأصنام لم يعبدوا اللفظ، إلّا أنّ ذلك لا يمنع كونه غير مراد في الآية،/ ولما احتجت المعتزلة على أنّ الاسم غير المسمّى بقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "إن لله تسعة وتسعين اسما"، دفع الإمام احتجاجهم بنوع من التأويل، وأوّله على أحد وجهين: إمّا أن يكون من باب المجاز المعلوم من حيث أطلق الاسم على التسمية. وإمّا أن يكون راجعا إلى صفات الأفعال وإلى الأحوال وهي متعددة، وكلاهما خروج عن الظاهر. ومن أيمتنا من وقف عن هذه المسألة، وقد قال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها: ذيلها طويل ونيلها قليل[2]. ١٧٣ أ

(١) يوسف: ٤٠.

(٢) يرى الغزالي أنّ الاختلاف في هذه المسألة إنّما هو اختلاف لفظي، فنجده يفرّق بين الصفة والموصوف، وكذلك بين الاسم والتسمية والمسمّى، فهي أسماء متباينة غير مترادفة، استنادا إلى التفرقة بين الوجود الذهني والوجود العيني والوجود اللفظي، فيقول: إنّ للأشياء وجودا في الأعيان ووجودا في اللسان ووجودا الأذهان. أمّا الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي. وأمّا الوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري.=

فَصْلٌ

ما ورد الشرع بإطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه

هذا الفصل ظاهر. وقسّم ذلك ثلاثة أقسام: فمنها ممنوع بالنص، ومنها جائز بالنص، وكلاهما لا خلا ف فيه، ومنها مسكوت عنه وهذا هو مورد النظر. فإن كان من الموهم نقصا أو تشبيها أو معنى يستحيل على القديم سبحانه، فإطلاقه على القديم تعالى ممتنع، وإن لم يكن فيه إيهام البتّة، فهل يجوز إطلاقه أم لا؟، فيه خلاف ونظر، كتسمية الباري سبحانه عارفا. وقد احتج بعضهم على جواز إطلاق هذا اللفظ بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حاكيا عن الله عز وجلّ: "**تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدة**"[1]. وأمّا الماكر والخادع وما أشبه ذلك، فلا يطلق على الله تعالى لما يوهم ذلك من النقص المستحيل على الإله تعالى.

واختلف العلماء بعد هذا في مسألتين ذكرناهما قبل، الأولى: هل تثبت أسماء الله تعالى بأخبار الآحاد أم لا؟. المسألة الثانية هل يكتفى بعدم ورود المنع وانتفاء اللبس، أو لا بدّ من ورود الإذن بالجواز والإطلاق، وهو أسلم وأولى، وعليه المحققون من أهل العلم.

= والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي... والاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، وكلّ موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع. فالواضع هو المسمّي، والوضع هو التسمية، والموضوع هو المسمّى الذي وضع له ذلك الاسم. وهذه أمور متخالفة. (المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق فضلة شحادة، ط٢، دار المشرق، بيروت ١٩٧١، ١٨-٢٢).

(١) سبق تخريجه.

فَصْلٌ

قسّم شيخنا أسماء الرب تعالى ثلاثة أقسام إلى آخر الفصل.

○ **قلت**: الأمر في هذا التقسيم ظاهر. والقسم الأول من الأقسام الثلاثة مثّله الإمام بكل اسم دلت التسمية به على وجوده كقولنا موجود، وأما ما هو غيره فأسماء الأفعال. وأما القسم الثالث الذي لا هو هو، ولا هو غيره فأسماء الصفات قديمة. وحكى الإمام عن بعض الأيمة أنه طرد القول بأن الاسم هو المسمّى بإطلاق من غير تفصيل، واستضعفه، وذكر أيضا أنه لا يسمّى خالقا في الأزل لعدم الخلق فيه.

وقد قال بعض فقهاء الحنفية إنّ صفة التكوين أزلية والمكوّن محدث، وهؤلاء إن أشاروا إلى صفة القدرة فهو حقّ، ولا معنى لكلامهم. وقد قال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنه سبحانه خالق في الأزل بالقوة، وهذه لفظة قد ذكرنا أنها منكرة عليه، لأنّ ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج، سيّما أنّ المتكلمين من أهل السنة لا يستعملون هذه اللفظة على ألسنتهم. وذكر الإمام أيضا أنّ الأسماء منها ما يدل على الذات، ومنها ما يدل على الصفات القديمة، ومنها ما يدل على صفات الأفعال، ومنها ما يرجع معناه إلى سلب.

وشرع رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الأسماء الحسنى، وقد أتى على أكثرها، ولم يستوف التسعة والتسعين عددا ولا شرحا. وقد حدثنا غير واحد من أصحاب السلفيّ[1] كتبا. قالوا حدثنا السلفيّ بسنده عن أبي هريرة/ قال قال رسول الله ١٧٣ب

(١) هو الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي بكسر السين المهملة. (ت ٥٧٦هـ) وعمره ١٠٤سنة.



صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **"إنّ لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر"**[1].

واختلف العلماء في معنى من أحصاها. فقيل المعنى أحصاها عددا، وقيل دعاء، وقيل فهما وعلما،. وقيل تخلّقا وحالا وتحققا، وهو أتمّ وأكمل.

وقد وقعت هذه المسألة كاملة في بعض الروايات، وناقصة في بعضها. وأحذر أن تلتزم فيها معنى الترادف، فليس منها اسم إلا وله معنى يختص به وأسرار وتجليات ومفهومات، علمها أهل البصائر والفهم عن الله.

وبدأ الإمام منها بالاسم الأعظم الذي هو قطب الأسماء والجامع لمعانيها. وقد رأينا أن نفرد للكلام عليها كتابا مستقلا بنفسه، جامعا لحقائقها، مطلعا على أسرارها إن شاء الله تعالى، فأمهل في العمر ويسر لتتميم هذا القصد الجميل، والله يجعل ذلك لوجهه، ويخلص من تبعه ويمتعه بالنظر إليه ويحشرنا في زمرة أهل الاختصاص من أصفيائه بمنّه ويمنه.

ورأينا أن نذكر هنا من الأسماء عددا لم يذكره الإمام. فمنها الصاحب والخليفة. قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: **"اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال"**[2]. ومنها الجامع، قال الله عز وجل: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِۚ﴾[3]. ومن أسماء الله تعالى الطبيب، في حديث **أبي دمثة** حين قال

(١) أخرجه البخاري بلفظ: عن الأعرج عن أبي هريرة رواية، قال: لله تسعة وتسعون اسما مائة إلّا واحدا لا يحفظها واحد إلّا دخل الجنّة وهو وتر يحب الوتر. (البخاري: كتاب الدعوات، باب لله عزّ وجلّ مائة اسم غير واحد. ٨/ ٤٥٢).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره.

(٣) آل عمران: ٩.

للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**أنا الطبيب قال الطبيب الله، إنما أنت رفيق**"[(١)].

وفي أثر مرفوع إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "**أنه لمّا مرض قيل له ندعو لك الطبيب فقال الطبيب أمرضني**"[(٢)].

ومن الأسماء الثابتة الضارّ، النافع، المجيد، ملك يوم الدين، ومنها الأعلى. وختمها الإمام وردّ معناه إلى معنى الحليم. وفسّره بعض شيوخنا فقال: المعنى فيه أنه الذي لم يكشف لخلقه عن مطالعة جماله مطلقا وإلّا لأفناهم عنه. قال **يحيى بن معاذ الرازي**[(٣)] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "بلغني عن أهل الجنة أنّ أحدهم إذا نظر إلى الله عز وجل ذهبت أبصارهم في بصائرهم ثمان مائة عام"، وهذا وأمثاله لا يعلم إلّا بالتوقيف، نسأل الله أن ينعم أسرارنا بمطالعة جماله والفهم عنه، آمين بمنّه وأفضاله وكرمه العميم، ونواله لا لشيء منّا، إنه أكرم من توجهت إليه الهمم، ورفعت القلوب والأيدي إلى معروفه، فجاد وأنعم.

❋ ❋ ❋

---

(١) ابن أبي عاصم: الآحاد والمثاني.

(٢) لم نقف على هذا الحديث.

(٣) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي، أبو زكرياء: واعظ، زاهد، من أهل الريّ. (ت ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م). (الزركلي: ألأعلام، ١٧٢/٨).

فَصْلٌ

ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الفصل الكلام في الوجه واليدين والعينين. والصفات التي ذكرناها قيل إنها سمعية. وقد اختلف الناس فيها.

أما الوجه، فقال بعضهم هو عبارة عن الوجود، وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن الأشعري، وإليه ذهب الإمام، وهو الذي اختاره، وقال مرة أخرى هو صفة زائدة ثابتة بطريق السمع.

وكذلك اختلف أيضا قول الأئمة في العينين واليدين، فمنهم من ردّ ذلك إلى صفة سمعية أيضا ومنهم من جعلهما عبارتين عن الإدراك والقدرة وهؤلاء لم يثبتوا صفة سمعية غير ما دلّت عليه الأدلة العقلية، وقد حكى الإمام كلا المذهبين، واختار أنها ليست بصفات زائدة.

واحتج لمن رأى أن اليد صفة زائدة بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[1].

/ وحمل ذلك على القدرة يبطل فائدة التخصيص وهو غير مسلّم، لأنّ من فوائد التخصيص التشريف والتنويه، فإمّا أن يراد باليدين القدرة، والإنعام. وجاء بلفظ التثنية إشعارا بتعدّد النعم لا تعدّد الصفة المؤثرة. ومن النعم خلقه وتعليمه الأسماء وإسجاد الملائكة له، وإن جعله الله سبحانه جامعا صاحب النعمة العاجلة والآجلة. ١٧٤ أ

وألزم الإمام من جعلها صفات زائدة أن يجعل النزول والاستواء والمجيء

(١) ص: ٧٥.

والجنب من الصفات. وقد ذكرنا أن بعض العلماء قال به مع اعتقاده أن الله ليس كمثله شيء.

ورجّح الإمام حمل الوجه على الوجود بقوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[1]. ولا يختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة، بل هو الباقي تعالى حينئذ بذاته وصفاته القديمة.

ثم ذكر الإمام من مشكلات الآي والأخبار ما سلك فيه مسالك التأويل. وقد اختلف العلماء في الآي المتشابهة والأحاديث المشكلة، فمنهم من سلك فيها مسلك التأويل وإزالتها عن ظاهرها لما دلت عليه الأدلة العقلية. ومنهم من وقف عن الكلام في ذلك ورأى أنه من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

وكان **ابن شهاب** وغيره يقولون في هذه المشكلات أمرّوها كما جاءت عليه، وذلك بعد أن تقرّر في عقائدهم أنّ الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وقد روينا عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه ضرب فيها بالجريد، وأمر به إلى السجن لما كان يسأل عن المشكلات من القرآن، ثم أخرجه بعد أن أثر فيه الضرب، فأعاد عليه الضرب ثانية وثالثة، فقال له يا أمير المؤمنين: إن كنت تريد أن تقتلني فافعل، وإن كنت تريد تأديبي لكي أنزع عن المشكلات فقد نزعت.

فممّا ذكره الإمام وأوّله قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]. والمنقول عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فيه أن معناه "هادي أهل السموات والأرض" وفي الصحيح "**حجابه النور**"[3]. وقال بعض المحققين: "هذا إشارة إلى قلوب

---

(١) الرحمن: ٢٧.

(٢) النور: ٣٥.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنّ الله لا ينام.



العارفين، فلما عرفوا أنه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا من المخلوقات حجبت هذه المعرفة، وهي النور وقلوب العارفين عن التشبيه والتعطيل". والمسالك التي ذكرها الإمام في تأويل هذه المشكلات ظاهرة، وكذلك معارضته للحشوية بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(١). ويعارضون أيضا بقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾(٢) ولا غنى لهم عن تأويل ذلك.

وأمّا الأخبار التي ذكرها فكلها مشهورة. وبدأ الإمام منها بحديث القَدَم. وموضع الإشكال فيه قوله "**فيضع الجبّار فيها قدمه**"(٣). وأوّله على أنّ الجبّار بعض المتكبرين ممن سبق في علم الله أنه من أهل النار، أو على أن القدم بعض الأمم المستوجبة للنار. فإمّا أن يكون التأويل في لفظ الجبّار أو في القدم. والتأويل الأول يرد ما ورد في الحديث من بعض طرقه "حتى يضع رب العالمين جلّ وعزّ قدمه".

ثم ذكر بعد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "**إن الله خلق آدم على صورته**"(٤) وهو حديث انفرد به مسلم. وفي إفراد مسلم بن الحجاج خلاف بين أهل العلم. ووهم الإمام بقوله غير مدون في/ الصحاح. وقد ذكرناه بجميع طرقه وتأويلاته في كتاب "منهاج العوارف إلى روح المعارف" واختصاره المسمّى "إيضاح السبيل إلى مناحي التأويل" ولا نطوّل ذكرها ههنا، فمن أراده فليطلبه هنالك. ١٧٤ ب

** ** **

(١) الحديد: ٤.
(٢) المجادلة: ٧.
(٣) ابن خزيمة: التوحيد، باب ذكر إثبات الرجل لله تعالى.
(٤) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه.



الباب العاشر

الكلام في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار، ووجوب رؤيته في الدنيا والآخرة

هكذا ثبتت هذه الترجمة في عدّة نسخ، وكذلك قرأناها على الشيوخ، وقرئت علينا غير مرة، وفيها إشكال في قوله ووجوب رؤيته في الدنيا والآخرة.

أما في الآخرة فالرؤية واجبة للمؤمنين، خبرا سمعيّا لم يختلف فيه أحد من أهل السنة. وأمّا رؤيته في الدّنيا فقد اختلف النّاس فيها، وسنذكره بعد. ووقع في بعض النسخ باب إثبات جواز الرّؤية. وقد اعترض أبو العز المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الإمام في قوله قبل الترجمة. وإذا انصرم هذان الرّكنان لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز عليه تعالى. ويقينا إنّ الكلام فيه مسامحة إذ الجواز لا يتعلق بذات الله تعالى ولا بصفاته، وإنما يتطرق الجواز إلى أفعاله فقط.

وقد رأى بعض المتكلمين أن صفاته جائزة بالذات، واجبة بالغير وجمهور أهل النظر منّا على إبطال ذلك. وبدأ الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالكلام على الإدراك. وقد اختلف أيمتنا هل هو من جنس العلوم أو مخالف لها؟

وللشيخ أبي الحسن الأشعري في ذلك مذهبان: أحدهما أنه من جنس العلوم، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق الإسفرايني، والثاني أنّه مخالف لسائر العلوم، وهو اختيار القاضي الباقلاني. وقد تقدّم الكلام على ذلك في مسألة السّمع والبصر. واحتج الاسفرايني أنه لو لم يكن من جنس العلوم لجاز وجود



الإدراك مع عدم العلم، فيكون رائيا للشيء لامسا له غير عالم بوجوده وهو محال. واحتجّ القاضي بأنه قد وجد العلم ولا إدراك، فدلّ على أنه مخالف للعلم. ثم لو كان من جنس العلوم لوجب من جهة تماثل العلم والإدراك في الحقيقة تماثلهما في المتعلق. ونحن نجد التّفرقة بين حالة الإبصار وحالة تغميض العين، فدلّ على اختلافهما.

وقد اختلفت مذاهب المعتزلة في الإدراك، فمنهم من أثبته، ومنهم من نفاه وجعله أمرا سلبيّا، وجعلته الفلاسفة عبارة عن الانطباع. فمنهم من قال انطباع الصورة الطبيعية ومنهم من قال انطباع الصورة الحسيّة. واختلف المثبتون له من الطائفتين هل يمكن أن يحدّ أم لا؟ واختلفوا أيضا ها من شرطه الحياة أم لا؟

واختلفوا أيضا هل حصول هذا الإدراك عند استجماع الشرائط واجب أم جائز؟ واختلفوا أيضا هل يمتنع رؤية الشيء مع عدم العلم به عقلا أو عادة؟ واختلفوا أيضا هل من شرطه البنية أم لا؟.

وأجمع المعتزلة على أن من شرطه البنية. فهذه مسائل.

أما من نفي الإدراك وهو أبو هاشم الجبائي، فقد أبطل أصحابنا قوله بأوجه. الأول: أن قوله المدرك هو الحيّ الذي لا آفة به، سالبة كلية، ومن المعلوم أن الآفات منها ما يضادّ الإدراك، ومنها ما لا يضادّه، فإن أراد أبو هاشم نفي الآفات عن المدرك مطلقا فهو محال، وإلا لكان أقطع اليد أوالرّجل وغير/ راء للشيء، وهو محال. وإن أراد الآفات المناقضة للإدراك فقد أثبته من حيث نفاه. ١٧٥ أ

الوجه الثاني: أنه إذا فسر الإدراك بأنه نفي الآفة لزم أن نفسّر سائر المعاني



بهذا التّفسير أيضا. فإذا اطردت هذه القاعدة لزم نفي المعاني الثبوتية التي وافقوا على إثباتها شاهدا. ثم إن نفي الآفة راجع إلى محلّ الإدراك لا إلى المرئي المدرك، والإدراك إنّما يتعلق بهما، فتفسيره بما يرجع إلى أحدهما غير مستقيم.

وأمّا المسألة الثانية: وهي هل يحدّ الإدراك أم لا؟ فقد اختلف أهل النظر في ذلك. فمنهم من أبى من حدّه، وذلك من وجهين: إمّا لما ذكرناه من أن العلم لا يحدّ، وإمّا لأنّه لفظ مشترك، فيراد به العلم ويراد به اللحوق، كقول القائل أدركت الرفقة، وقال عز وجل: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ﴾[1]، وقد يراد به الكمال والتمام كقولهم "أدركت الثمرة" إذا كمل طيبها. وإذا كان مشتركا امتنع حدّه لما أن المشتركات لا يجمعها حدّ واحد. وحدّه بعضهم، فقال هو علم مخصوص متعلّق بالموجود. وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: ما أوجب لمحلّه كونه مدركا. وقال بعض المعتزلة: إنّه إنّما يكون بخروج الأشعّة من العين، كما ذكره الإمام عنهم. ومنهم من قال بانطباع الصورة المرئيّة في العين، وهو باطل ن لأنّ المتّسع لا يحلّ في الضيق، وإلّا لزم التداخل وهو محال. ومنهم من قال بانطباع الصورة الطبيعيّة لا الصورة الحسيّة. وكلا التفسيرين للفلاسفة. وربّما قال بعضهم: إنّه يتأثّر الحسّ من المحسوس، وقد ذكرناه. وما ذكروه من التأثير وانطباع الصورة المعنويّة غير معقول، ولا صورة معنويّة هناك إلّا ما انطبع وارتسم في الذهن عند الإبصار من الصورة المبصرة، فيتخيّلها الذهن بالقوّة المتخيّلة بعد عدمها على ما هي عليه، فهي ناشئة عن الإبصار ونتيجة عنه. فتفسيره بها خطأ.

وأمّا المسألة الثالثة، وهي: هل من شرط الإدراك الحياة أم لا؟، فهذا ممّا

---

(١) يس: ٤٠.

لم يختلف فيه العقلاء. وإنّما خالف في ذلك بعض أهل السفسطة. فجوّز بعضهم وجود العلم مع الموت، ووجود الإدراك في العين مع العمى.

واتفق العقلاء أنّ هذا باطل بالضرورة لا حاجة فيه إلى تأمّل ونظر.

أمّا المسألة الرابعة، وهي: هل حصول هذا الإدراك واجب عند اجتماع الشرايط أم جائز؟. فقد اختلف فيها المتكلّمون. فقالت الفلاسفة والمعتزلة: هو واجب، وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها، وذلك مغالطة. وقالت الأشعريّة: هو جائز، بدليل أنّا نرى الكبير من البعد صغيرا، وما ذاك إلّا أنّا نرى بعض أجزائه دون بعض مع استوائهما في الشروط، فدلّ على أنّ الرؤية غير واجبة، وإلّا لرأينا الجميع.

وترسم المسألة: هل ارتباط الأسباب بالمسببات واجب عقلا أم عادة؟ والخلاف بينهم في ذلك مشهور، وهي من المسائل التي ذكرها الغزالي في "التهافت"، فتنظر هناك. وعليها ينبني اختلافهم هل تمتنع رؤية الشيء مع عدم العلم به عقلا أو عادة؟ فقال بعضهم يجوز/ في العقل وجود الإدراك بدون العلم، وإنما يمتنع ذلك عادة. وهذا إنّما يتحقق مع القول بأن الإدراك ليس من جنس العلوم، وقد تقدّم ذلك على أكمل وجه. ومن زعم أنّه من العلوم استحال ذلك عنده عقلا، استحالة الجمع بين الضدّين وغير ذلك من المستحيلات العقليّة. ١٧٥ ب

وأمّا المسألة الخامسة، وهي: هل من شرط الإدراك البنية أم لا؟ فقد قرّرنا من مذهب المعتزلة والفلاسفة والنظّام في مسألة السمع والبصر أنّ من شرط السّمع عندهم وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصّماخ، كما أنّ من شرط الرؤية انبعاث الأشعّة. وقد بطل قوله في السمع بأنّا نسمع كلام من يحول



بيننا وبينه جدار بيت، مع أنّ الهواء الموصل عنده موجود وإن كان محتقنا في البيت، فقد سمعنا ما لم يصل إلى سطح الصّماخ. ويبطل قوله أيضا بأنّا ندرك الصّوت في أيّ الجوانب هو، فلو لم نسمع إلّا ما وصل إلى سطح الصّماخ لما أدركنا ذلك، كما أن القوة اللامسة والذّائقة لا تدرك الجهة التي منها وصل الإدراك، وما ذاك إلّا لأنّ قوة اللّمس والذّوق إنّما أدركنا ما وصل إلى سطحها، فلذلك لم يدركا الجهة، بخلاف قوّة السمع.

وأمّا ما ذكروه في الأشعة فقد أبطله الإمام عليهم، وسنذكره حيث ذكره أيضا.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكلّ ما دلّ على إثبات الأعراض فهو دالّ على إثبات الإدراكات.

○ **قلت**: هذا الكلام أورده الإمام على الجبائيّ المنكر للإدراكات ويلزمه نفي سائر الصفات المحدثة، وهو قائل بثبوتها. وكما انّ الحكم دالّ على علّته فيما عدا الإدراكين من الصّفات، فكذلك الإدراك، والفرق تحكم.

وقد أثبت بعضهم الإدراك، وقالوا إن كان متعلق الشهوة كالحكّة في حق صاحب الجرب، كان إدراكه لذّة، وإن كان متعلّق النفرة، كان إدراكه ألما، وهذا الإدراك غير الإدراك البصري نفسه وإنّما هو نوع من الإحساس، وفسروا إدراك المشتهي باللّذّة، وهي أمر وجودي.

وقال أبو علي بن سينا في حدّها: هي إدراك الملائم، والألم إدراك المنافر. وقال بعض الحكماء: اللّذّة أمر عدميّ وهو الخلاص من الألم[1]. حكاه أبو عبد الله بن الخطيب عن الرازي، وأبطله عليه بأنّ الإنسان إذا وقع بصره

---

(١) في (أ): وهو الألم من الخلاص.



على مليحة فإنه يلتذّ بإبصارها، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تكون تلك اللّذّة خلاصا عن ألم الشوق وهو لازم.

وذكر الإمام أنّ نفي الإدراكات يطرق القوادح إلى إثبات الأعراض. ثم أبطل عليهم اشتراط البنية في الإدراكات بوجهين، الأوّل: أنه يقوم بالجوهر الفرد ولا بنية له، وانبعاث الأشعّة منه محال.

الثاني: أنّه لو كان من شرطه البنية شاهدا لكان ذلك غائبا. وهذه الحجة لا تتوجه على من ينفي منهم كونه سميعا بصيرا، لأنه لما شرط ذلك نفى السّمع والبصر شاهدا، وتمام الدّليل الأوّل متوقف على أنّ الإدراكات لا تقوم إلا بالجوهر الفرد، والدّليل عليه أنّ الإدراكات معنى واحد، فيستحيل أن يقوم بجزأين وإلّا لكان/ منقسما. والمتحد من كل وجه لا يقبل القسمة. ١٧٦ أ

وذكر الإمام بعد شرائط الإدراكات على مذهب المعتزلة وأبطلها. وقد اشترطوا ثمانية شروط في حصول الإبصار شاهدا، منها: سلامة الحاسة. وأن يكون الشيء جائز الرؤية، وألا يكون في غاية القرب، ولا في غاية البعد. وأن يكون مقابلا للرّائي أو في حكم المقابل. وقولهم أو في حكم المقابل تحرز من المرآة والعرض، وانظره في أربعين ابن عبد الله بن الخطيب[1]. وألّا يكون في غاية الصغر، وألا يكون في غاية الصقالة واللطافة بحيث تنبو الأشعة ولا تتشبث به لصقالته. وألا يكون بين الرّائي والمرئي حجاب كثيف.

ولما كان مجموع هذه الشروط مستحيلا في حق الله سبحانه (استحال)[2] عند الفلاسفة والمعتزلة القول بالرؤية. وهذا هو المقصود من المسألة.

---

(١) ر: الرازي فخر الدين: الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي سقا، ط١، دار الجيل، بيروت ٢٠٠٤، ص ٢٠٤.

(٢) إضافة بالطرّة (أ).

وذكر الإمام مجموع هذه الشرائط، وكلّها مبنية على اشتراط البنية، وقد أبطله الإمام بما ذكرناه. وطالبهم الإمام بتعيين الموجب لانبعاث الأشعة بأن قالوا بالاعتمادات التي في داخل العين، فهي التي أوجبت الاندفاع، فذلك باطل بما يبطل به قاعدة التولّد، وإن قالوا إنما تنبعث بحركة الحدقة والأجفان، وهو باطل أيضا لحصول الإدراك مع فرض عدم الأجفان وسكون الحدقة.

وأبطل الإمام مذهبهم بأن الألوان ترى، والاتصال بالأعراض لا يجوز، فدلّ على أن الإدراك ليس بالاتصال الذي أثبتوه، لما أن العرض يستحيل عليه مماسة الأجسام. فإن قالوا إنما صحّ أن ترى الألوان لأنها وإن استحالت عليها المماسة والاتصال فهي قائمة بما لا يستحيل عليه ذلك، فألزمهم الإمام على مقتضى ذلك أن ترى الطعوم والروائح، ولا خلاص لهم عنه. وألزمهم أيضا أن يرى الجوهر الفرد إذا كان في سمت الشعاع، لأن الشعاع قد اتصل به. ومن المعلوم أنه لا يتصل به من الشعاع إلا ما يخصه عند انضمام غيره إليه. ومما يبطل ما قالوه إنّ الجسم إذا كان بعيدا يرى، ولا يرى لونه. فإذا كان إنما رئي لاتصال الشعاع به واللون قائم به، فيلزم من رؤيته رؤية لونه. وهذا لازم لا مخلص لهم عنه.

وممّا يبطل ما قالوه أيضا أن الإنسان يرى في الليل النار البعيدة، ولا يرى ما بينه وبينها، فدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه في اتصال الأشعة، لأنا نعلم بالضرورة أن الإنسان لا تسع عينه من الأشعة بمقدار ما يراه من المبصرات. ثمّ الشعاع الذي قالوا بإثباته، إمّا أن يكون طبعه هوائي فيلزم ألا ينعكس، لأن حركة الهواء الطبيعية العلو لا السفل، وإن كان مائيا وجب ألّا يصعد، لأن حركة الماء طبعا الانحدار، والمبسوط لا الرقي والصعود.

ثم لا يخلو الشعاع أن يكون جوهرا أو عرضا، فإن كان الأول لزم أن تكون الجواهر كلها شعاعا بناء على التماثل، ويلزم أيضا أن يحلّ الكبير في الصغير. وإن كان عرضا افتقر إلى محلّ، فإذا سرى الشعاع إلى نصف شكل الفلك وجب أن يحلّ فيه جميع ما اتصل به.

١٧٦ ب ومن المعلوم أن العرض لا يكون محلّا، فإن حلّ في حامله لزم/ حلول الكبير في الصغير كما قررناه، فكل هذا محال. وهذه قواطع لا محيد لهم عنها بالصحيح. إذ إن الإدراك معنى يخلقه الله الفاعل المختار كيف يشاء متى يشاء لا باتصال أشعة أو باعتماد حاسة وهو أبلغ في التنزيه وأدل على التوحيد، لأن الله تعالى غني عن الأسباب، فهي من الارتباطات العادية التي أجراها الله تعالى، والعقل يجوّز ارتفاعها، كما يجوّز ألّا يخلق الشبع عند الأكل، والريّ عند الشراب إلى غير ذلك من الأسباب والمسببات، والله أعلم.



فَصْلٌ

الإدراكات خمسة. هذا الفصل ظاهر. وقد ذكر الإمام اختلاف الناس في عدد الإدراكات، فمنهم من جعله خمسا، وهي الحواس الخمس، وألحق بها بعضهم الوجدانيات كعلمه بجوعه وشبعه، وألمه ولذّته، وممن عدّ هذا القسم قسما سادسا القاضي أبو بكر، وإليه أشار الإمام بقوله: "وعدّ بعض شيوخنا أو أيمتنا"، ودليله ظاهر. واعترض عليه بعض أهل النظر بأنّا ندرك التفرقة بين ألمنا وعلمنا بألم غيرنا، كذلك ندرك أيضا من أنفسنا علمنا بعلمنا، وعلمنا بقدرتنا، فيلزم أن يكون ذلك إدراكا سابعا.

وقد اختلف الناس في مدرك حصر الحواس الخمس، هل هو عقلي؟، فلا يجوز عقلا وجود إدراك زائد عليها، أو هو استقرائي لا يلزم من عدم الدليل

عدم المدلول؟. ومتعلق هذه الحواس الخمس مختلف، فمتعلق البصر الجواهر والألوان والأكوان، ومتعلق السمع الأصوات.

ومتعلق الشم الروائح، ومتعلق الذوق الطعوم وهي الحرافة[1] والحلاوة والمرارة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة[2] والتفاهة[3].

ومتعلق اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والليونة والخشونة. ولابدّ من تفصيل ذلك. أمّا الجواهر فهي معروفة، وكذلك الألوان كالسواد والبياض والضوء والظلمة. واختلفوا في اللون الخالص، فقيل هو السواد، وإنما أبصرنا البياض عند اختلاط الهواء بالأجسام كالزجاج والثلج. ومنهم من جعل البياض لونا خالصا. وقال بعضهم الخالص هو السواد والحمرة والصفرة والخضرة.

واختلفوا ايضا في الضوء، فقيل إنه جسم، وقيل إنه عرض. واختلفوا أيضا في الظلمة فقيل إنّها وصف ثبوتي، ومنهم من جعلها عدم الضوء، فما من شأنه أن يكون مضيئا فردّها إلى أمر سلبي، وهو اختيار أبي عبد الله بن الخطيب في المحصل. واحتج عليه بأن الإنسان إذا جلس قرب النار ثم جلس آخر بعيدا عنها، فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا، والقريب لا يرى البعيد، ويرى ذلك الهواء مظلما، قال فلو كانت الظلمة وصفا

---

(١) الحرافة: من حرف. والحرافة طعم يلذع اللسان بحرارته. (ابن منظور: لسان العرب، مادة: ح. ر. ف. ٩/٥٥).

(٢) العفوصة: من عفص. وهي المرارة والقبض اللذان يعسر معهما الابتلاع. (ابن منظور: م ن، مادة: ع. ف. ص. ٧/٦١).

(٣) التفاهة: من تفه. والأطعمة التفهة التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة. (ابن منظور: م ن، مادة: ت. ف. هـ. ١٣/٥٩٥).

ثبوتيا قائما بالهواء لما اختلف الحال. وأمّا الأكوان فهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وانحصار الأكون ظاهر بالقسمة الصحيحة الدائرة بين النفي والإثبات.

وأمّا الأصوات فهي محسوسة بالسمع. واختلفوا هل الصوت عرض أو جوهر؟ واختلفوا في أقسام هي من مقولة العرض هل هي صفات/ "ثبوتية أو سلبية؟ منها البرودة، فمنهم من جعلها سلبية وهي عدم الحرارة، ومنهم من جعلها ثبوتية وهو الصحيح، بدليل أنّا نحسّ من البارد كيفية باردة، وليس ذلك المحسوس الجسم وإلّا لكان الإحساس به حال حرارته إحساسا بالبرودة، وليس المحسوس أيضا عدما لأنّ العدم لا يحس به، فدلّ على أنّ البرودة ثبوتية. ١٧٧ أ

وكذلك اختلفوا في الرطوبة أيضا فقال بعضهم هي أن لا ممانعة، فهي سلبية، وعبر عنها بعضهم فقال سهولة الالتصاق، فتكون وجودية. والملامسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء. والخشونة عبارة عن عدم استواء وضع الأجزاء. واللّين عبارة عن عدم الممانعة أو عن السهولة أيضا، فيكون وجوديا.

وكل هذا قد ذكره الفخر أبو عبد الله بن الخطيب في المحصل وغيره.

* * *



فَصْلٌ

اتفق أهل الحق على أن كلّ موجود يجوز أن يرى

○ **قلت:** مبنى هذا الفصل على أنّ مصحح الرؤية الوجود. وذكر الإمام عبارتين لأهل الحق، فمنهم من قال كل موجود يجوز ان يرى، وهذه العبارة عامة، فيجوز على مقتضاها أن يرى القديم والمحدث من الجواهر والأكوان والعلوم والقدر والإرادة لدخولها تحت لفظ الموجود. وهذه العبارة عندي قلقة.

والقول بأنّ العلم والمعاني العقدية القلبية يجوز أن ترى، لا يستقيم في المعقول، فليس المصحح إذن الوجود.

ولعموم العبارة الأولى ارتضى الإمام أنّ من الجائز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، ومن الجائز أيضا عنده أن يدرك الغير إدراك غيره، وإن تعذر ذلك في إدراك نفسه أو إدراك غيره فلمانع. ومنهم من يقول إنّ كل إدراك يجوز أن يتعلق بقبيل من الموجودات، فمن الجائز أن يتعلق بجميع الجائزات بناء على أنّ المصحح أيضا الوجود. وكذلك أيضا هذه العبارة غير مخلصة.

والتحقيق أنّ هذه الإدراكات الخمس تقتضي متعلقا، وكل واحد منها له اختصاص بمتعلقه، فالمدرك بحاسة الذوق لا يكون مدركا بحاسة اللمس، والمدرك بحاسة اللمس لا يكون مدركا بحاسة السمع، فإن كان المصحح الوجود لزم على مقتضاه استواء آثاره والرجوع في مثل هذا إلى التقليد يتنزه اللبيب عنه. أمّا الذي يتيقن صحته فإنّ حاسة الذوق مثلا إذا أدركت شخصا من أشخاص الطعوم، فمن الواجب أن تدرك جميع المذوقات لتساوي جميع



المطعومات بالنسبة إلى تلك القوة المدركة لها، وكذلك في باقي الحواس، وإمّا أن يرجع المدرك بالذوق مدركا بالرؤية مثلا، لأنّه موجود، فكلام غير معقول مبني على مقدمة غير مسلمة ولا مبرهنة، وهو أنّ الوجود علة الرؤية على ما سنبيّنه. وقول الإمام "فسائغ تعلّقه في قبيله بجميع الموجودات" عبارة محررة تتنزل على ما قلناه في إدراك طعم خاص. فبالمعنى الذي أدركت القوة الذائقة ذلك الطعم تدرك سائر المطعومات ما لم تخلق/ الموانع، والقول بأنّ كل موجود يجوز أن يرى، يلزم منه انقلاب الحقائق، لأنّه إذا جوزنا أن ترى الإدراكات نفسها، وأن ترى العلوم والتجليات والكليات، وترى حقيقة المحبة والعشق والمعاني الموهومة، لزم أن يكون المرئي مسموعا، والمسموع مرئيا، والموهوم موجودا، والموجود موهوما، والموهوم موهما، وذلك لا يستقيم في العقل. ولا يصح أن يكون المراد عند المتكلمين بقولهم كلّ موجود يجوز أن يرى الموجود في الخارج فقط، إذ لا موجود في الخارج إلّا الأجسام المشخصة المكيفة بصفاتها وأعراضها.

١٧٧ ب

وادعاء إدراك الموانع المانعة من إدراك الإدراك إثبات ما لا يعقل، ويلزم على مقتضاه التسلسل لأنّ ذلك المانع إن امتنع إدراكه لمانع آخر كان الكلام في ذلك المانع كالكلام في المانع الأوّل. نعم الذي يجب التعويل عليه أنّ ما امتنع إدراكه عن المرئيات فإنّما لم ير، لأنّ الله تعالى حال بين القوّة المبصرة وبينه، فهل ذلك بخلق أمر وجودي في المحلّ أو بانتفاء الجزء الفرد الذي به يدرك ذلك المدرك؟، أو بأمر غيرهما؟، ففيه احتمال. وكلّه من مجوّزات العقل.

وانظر هل الإدراك القائم بالجزء المبصر من العين هو إدراك واحد؟، أم هي إدراكات كثيرة؟، وهل قامت بجزء واحد من العين أو بجواهر فردة، فقام



بكلّ واحد منهما معنى أوجب الإدراك، والله أعلم.

وانكشاف الغطاء عن ذلك لا تعطيه البراهين لأنّه من غيب الله وأسرار مبدعاته.

وقد قيل: "للعقول حدّ تقف عنده". وقال بعض شيوخنا في هذا المعنى:

هو الماء يعرفه من صفاء تلوّن	فيما بدا واختفى
ونيطت بالألوان أسماؤه	فعرّفه الوهم لما خفى
ولم يقصر العقل عن رتقه	ولكن إلى حدّه واكتفى
هناك تفقّد في رأيهم ذو	العقل صنفان قد صنفا
فمن ناكصين إلى وهمهم	ومن مرتقي لمراء الصفا
وذاك بتأييد روح له	على العقل هيبة واصطفا

وموضع الاستشهاد بقوله "ولكن إلى حدّه واكتفى".

وذكر الشيخ أبو العز المقترح رَحِمَهُ اللَّهُ الخلاف بين الأشعرية في هذا الفصل في ثلاثة مسائل. المسألة الأولى هل هذا العموم يتعلق بجميع الإدراكات أو بالرؤية خاصة؟. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري "إنّ كل إدراك يتعلق بكل موجود". وقال عبد الله بن سعيد بن كلاب والقلانسي وهما من قدماء الأشاعرة/ "إنّ هذا العموم مختص بالرؤية". وعلى هذا اختلفوا هل سمع موسى الكلام القديم أم لا؟. [١٧٨ أ]

وهي المسألة الثانية: فقال ابن كلّاب: "إنّ الكلام الأزلي لا يصح أن يسمع من حيث أنّه خص تعلق السمع بالأصوات، والكلام الأزلي لا يصح أن يكون صوتا، فلذلك لم يسمع، ولا يجوز أن يسمع. وقال الشيخ أبو الحسن

الأشعريّ "يجب أن يعم إدراك السمع كلّ موجود" فيجوز تعلّقه بكلام الله تعالى. وزعم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ هذا الجائز وقع لموسى صلوات الله عليه.

والذي يجب اعتقاده أنّ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سمع الكلام، والعلم بكيفية ذلك لا يدرك، وإنّما يدرك من ذاقه وهو كحلاوة العسل مثلا، فلا يدركها بخصوصية معناها إلّا الذائق. والعبارة عنها غير كافية.

وقد ذكر الإمام ابن فورك إجماع المسلمين على أنّ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سمع كلام الله. قال ومن أوهم في ذلك خلافا فقد خرق الإجماع.

المسألة الثالثة: هل الأكوان التي هي متعلق الرؤية هي متعلق اللمس أم لا؟.

حكى اختلاف الأصحاب في ذلك، ومثّله بأنّ من لمس شيئا واضطرب تحت يده فإنّه يدرك حركته، وإذا تفرقت أجزاؤه في يده أدرك التفرقة في يده، ذلك غير محقق، فتأمله.





فَصْلٌ

كل ما يجوز أن يدرك، فإذا لم يدركه المدرك فإنّما لم يدركه لقيام مانع به.

○ **قلت:** تكلم في هذا الفصل على الموانع من الإدراك. وأنكرت المعتزلة ذلك، وزعموا أنّه لم يقم بالعين معنى، فحاصل الخلاف يرجع إلى هذا المانع، هل هو معنى ثبوتي أو لا؟. فأصحابنا زعموا أنّه معنى قام بالمحلّ، ولم يقم قاطع على أحد المذهبين، وكل واحد منهما في حدّ الجواز. ورام الإمام إثبات أنّ العمى معنى قائم بالمحل بالدليل الذي أثبت به الأعراض.

وقد ذكرنا أنّ ذلك الدليل غير مستمر. وبعد اتفاق الأشاعرة على أنّ العمى معنى قائم بالعين منع من الرؤية، اختلفوا هل هو معنى واحد يضادّ جميع أحاد الأبصار كما تضاد الموت جميع أحاد العلوم والإرادات؟، أو هو اجتماع موانع كثيرة تتعدد بتعدّد أحاد الإدراكات؟. واختار الأستاذ والقاضي والمحققون أنّه معنى واحد يضاد كلّ رؤية.

وممّا اختلفوا فيه أيضا الموت، فقال بعضهم هو صفة وجودية. واحتج بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1]. ومنهم من رأى أنّه عبارة عن عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّا. والخلق المراد في الآية: التقدير لا الإيجاد، والعدم مقدّم.

* * *

(١) الملك: ٢.



فَصْلٌ

ذكرنا من مذاهب أهل الحق أنّ الباري تعالى يجوز أن يرى.

○ **قلت:** هذه المسألة التي هي مسألة الرؤية من أعظم قواعد الإسلام، وأعسر مسائل هذا العلم. وقد أجمع أهل الحق على أنها من المجوّزات عقلا، الواجبة للمؤمنين سمعا. ولم يخالف في ذلك من أهل السنة أحد. وقد كشف بعض المحققين معنى الرؤية ليتضح محلّ النزاع. ولم يقل بإثباتها من طوائف أهل الكلام غير أهل السنة، وإنّما عسر الأمر فيها جريا على ما فهمه الحس من الأحكام في الشاهد من حيث أنّا لم نر شاهدا إلا ما كان جسما مختصا بمكان وحيّز، فلمّا غلب حكم الحسّ على طوائف من أهل النظر اختلط الأمر عليهم، فقالوا بإنكارها بناء على ذلك. وقد قال الفخر أبو عبد الله بن الخطيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إن كان المراد من الرؤية الكشف التام فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته، لأنّ المعارف يوم القيامة تصير ضرورية. وإن كان المراد بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصار الأجسام، فذلك ممّا لا نزاع في عدم[1] ثبوته، لأنّه لا يكون إلا بارتسام/ المرئي في العين، أو عند اتصال الشعاع الخارجي من العين بالمرئي، أو عن حالة مستلزمة لأحدهما، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. وإن كان المراد به أيضا الحالة التي تدرك إذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثم نراه بعد، فتسمّى الحالة الأولى علما والثانية رؤية فهي، قال بها أصحابنا[2].

١٧٨ ب

---

(١) إضافة بالطرة. وفي (ب): لا نزاع في انتفائه.

(٢) يقول التفتازاني: «الحقّ أنّه تعالى يصح أن يرى، بمعنى حصول الحالة الإدراكية الحاصلة عند النظر إلى القمر من غير جهة ولا مقابلة. وأنّه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنّة.=

ولمّا تقرر أنّ الإبصار حالة زائدة على العلم وليس من شرطها تأثر الحاسة واتصال الأشعة، كان هذا المعنى هو الذي يقول به من أثبت الرؤية.

قال فالمراد من قولنا هل يصح أن يرى؟ هل يمكن للنفس حالة في الإدراك والانكشاف والظهور نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة إبصارا ورؤية في الجلاء والظهور أم لا؟.

فمنهم من ادعى أنّ العلم الضروري حاصل بامتناعه. ومنهم من جوّزه.

= أمّا الصحة، فلأنّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ طلب الرؤية، والله سبحانه علّقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل. والقول بأنّه إنّما طلب العلم الضروري، أو رؤية (الآية) لأجل القوم، أو لزيادة الطمأنينة بسماع الكلام، ظاهر البطلان. وقد يستدلّ بأنّ متعلّق الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض، ليس إلّا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب، لما مرّ أنّ الحدوث أو الإمكان عدمي، مع اشتراك المعدوم فيه. وجواز الرؤية عند تحقّق ما يصلح متعلّقها لها ضروري. وجواز رؤية كلّ شيء موجود، حتى الأصوات والطعوم والروائح والعلوم، تلزم من الدليل وإن استبعدت.

فإن قيل الواحد النوعي قد يعلّل بعلل مختلفة. قلنا الكلام في المتعلّق، والرؤية قد تتعلّق بالشيء من غير أن يدرك جوهريّته أو عرضيّته، فضلا عن خصوصيته. وأمّا الوقوع فلقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة». ولم يعهد استعمال النّظر إليه إلّا في الرؤية. وحمل النظر على الانتظار، أو إلى على النعمة تعسّف. وقوله تعالى: «كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجبون». وقوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة». ولقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إنّكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر». وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فينظرون إلى وجه الله». والمخالف يدّعي اقتضاءها المقابلة، ودوامها عند حصول الشرائط، وكلاهما ممنوع. والعمدة قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»، لظهور أنّ المعنى على عموم السلب. وردّ بعد تسليم كون الإدراك هو الرؤية، أو أعمّ منها، بأنّه لا عموم في الأشخاص، ولا الأوقات. وأمّا قوله تعالى: «لن تراني»، فليست للتأبيد، ولا عموم الأوقات. وأمّا استعظام سؤال الرؤية فلتعنّتهم في الكفر، وطلبهم الرؤية في الدنيا». (التفتازاني: تهذيب المنطق والكلام).



وهكذا ذكر الغزالي في الاقتصاد حين أراد تعيين محلّ النزاع.

وذكر الفخر الرازي في المعالم، وغيره من الأيمة المتقدمين أنّ الإدراكات ثلاثة. أحدها: معرفة الشيء بآثاره كمعرفة النار بالدخان، والشمس بالإشراق، وهو ظاهر. وثانيهما: معرفة الشيء بحسب ذاته كعلمنا بالسواد من حيث هو سواد. وثالثها: ما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض. وهذه المرتبة أبلغ في الجلاء والكشف والظهور، ولا ينكر ذلك أحد، فأطبق العقلاء على أنه يمكن معرفة الله.

فالوجه الأول على ما دلت عليه الشواهد والآثار، وهو فائدة الأمر بالنظر في عجائب الملكوت.

وأما الوجه الثاني والثالث فقد اختلف فيه العقلاء، وهي هذه المسألة المرسومة، كنه حقيقة الإله هل هو معلوم للبشر أم لا؟. والخلاف في هذه المسألة في فصلين:

الأول: هل حصل الآن للبشر أم لا؟ فقال كثير من المتكلمين هو حاصل. وقال جمهور المحققين إنه غير حاصل، وهو اختيار ابن الخطيب رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

الفصل الثاني: هل يصح أن يكون معلوما أم لا؟ ومن المستبين لجميع العقلاء أنّ هاتين المرتبتين أشرف مراتب المعرفة. المرتبة الأولى معرفة كنه الحقيقة. المرتبة الثانية رؤية الذات بالإبصار.

واتفق المثبتون لها على أنّها منزهة عن الكيفية. وحاصل الأمر فيه يرجع

(١) يقول الرازي: «لا يمكننا أن نتصوّر شيئا إلّا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو يتركب عن أحد هذه الثلاثة. فالماهية الإلّهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا» (الرازي: المحصل، ص ص ١٤٠ ـ ١٤١).

إلى مزيد كشف يتعلق بذات الله تعالى عبّر عنه الأيمّة بالرؤية والإبصار. قال الإمام أبو حامد الغزالي: "ولما كان الطبع يستدعي مزيد الكشف في المعاني المعلومة، فإنّ هذا المعنى غير مستحيل بالنسبة إلى ذات الله سبحانه عندما تصفو النفس من كدوراتها وتراكم حجبها عليها، وتزكى القلوب بالشراب الطهور، وتصفى بأنواع التصفية والتنقية، فتستعد حينئذ لمزيد كشف يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود، كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ومشاهدته ورؤيته وإبصاره". وقد قال بعض المحققين من علماء الأشعرية إنّ الرؤية إدراك/ يخلقه الله في عين الرائي أو أي محلّ شاء من العين. ١٧٩ أ

قلت: ومن الجائز أن يخلق هذا المعنى في القلب وفي العين، لكن جاء الشرع بتعيين أحد الجائزين، وأنّه مخلوق في العين فوجب قبوله والإيمان به.

هذا تلخيص ما قاله المحققون من العلماء الأيمة في تعيين محلّ النزاع، ثمّ نرجع بعد ذلك إلى محاذاة الإمام في كلامه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم معظم المعتزلة متفقون على أنّ الباري تعالى لا يرى نفسه.

○ **قلت**: ضبط هذه المذاهب التي حكاها الإمام ثلاثة.

فمنهم من قال يرى نفسه ويرى غيره، وهو مذهب أهل الإسلام.

ومنهم من عكس ذلك فقال إنّه تعالى لا يرى نفسه ولا يرى غيره، وهو مذهب الكعبي والنجّار. ومنهم من قال إنه يرى نفسه وغيره ولا يراه غيره، ولم يحكه الإمام.

ومنهم من قال إنّه يرى نفسه ولا يرى غيره من حيث أنّ الإدراك لا يكون

إلا بانبعاث الأشعة واتصالها بالمرئي، وذلك خاصة الأجسام، وهو ليس بجسم.

والكلام في هذه المسألة في طرفين، طرف الجواز والوقوع، وقد عوّل أصحابنا على دليل الوجود. وسياقه أنّ الجوهر يصح أن يرى، واللون يصح أن يرى فالرؤية إذن حكم مشترك، والحكم المشترك يجب أن يكون معلّلا بعلة مشتركة، ولا مشترك إلا الحدوث أو الوجود.

والأوّل لا يصح أن يكون علّة، لأنّ معقول الحدوث وجود لاحق بعد عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون علة ولا جزء علة، فتعيّن أنّ المقتضي هو الوجود لا غير، وهو مشترك فيه بين القديم والحادث. فإذا كان وجود الحوادث علة لصحة رؤيتها كان الوجود القديم كذلك، فلزم جواز رؤية القديم تعالى. على هذا الدليل عوّل المتقدمون والمتأخرون.

من الأدلة العقلية وإن اختلفت طرقهم في إيراده، وأورده جماعة من المتكلمين فقالوا الجوهر يرى، والعرض يرى، فلو كان الجوهر يرى من حيث هو جوهر لما رئي العرض، ولو كان العرض يرى من حيث عرض لما رئي الجوهر، فالجامع إمّا الحدوث أو الوجود. ويستحيل أن يكون الحدوث، لأنّ الله تعالى يرى نفسه وصفاته، فبطل أن يكون الحدوث هو المصحح للرؤية، فتعيّن أنّ المصحح الوجود.

وهذا الإيراد غير متوجه على كل طوائف المخالفين، لأنّ منهم من يزعم أنه لا يرى ذاته.

وقد أورد الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الدليل وسنتتبع كلامه ثم نذكر ما يتوجه على هذا الدليل من الاعتراضات.



* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات.

○ **قلت:** أورد هذا السؤال على ما قرر أنّ المصحح هو الوجود، وإذا أدرك المدرك الاختلاف وهو ليس بموجود تعيّن أن المصحح أمر غير الوجود أعم منه/ ليدخل فيه موجب رؤية الاختلاف وغيره. ومن مذهب هؤلاء أنّ الرؤية إنّما تتعلق بأخص وصف الشيء المدرك. وأجاب أصحابنا عن هذا الاعتراض بجوابين: ١٧٩ ب

الأول: لا نسلم أنّ الاختلاف مدرك، وإنّما هو معلوم، والعلم به تابع لوجود الذات ورؤيتها، فلمّا تشخصت الذوات تعلق بها الإدراك، وميز الذهن أحوالها بعضها عن بعض.

الثاني: أجاب به القاضي أنّ الرؤية تتعلق بالموجود مع الحال. ثم ألزم الإمام ابن الجبائي التناقض من حيث أنه زعم أنّ الحال مدركة وإن لم تكن معلومة عنده.

ومن المعلوم أنّ إثبات الأخص يلزم منه إثبات الأعم. وهل يجري قوله في ذلك إلّا مجرى من يثبت خصوص وصف الإنسانية مع نفي الحيوانية، وذلك باطل. وجعل الإمام اقتران إدراك الأحوال بإدراك الوجود كسائر الاقترانات المستلزمة، والارتباطات العقلية كارتباط العلم بالألم والمحل، والمحل بالعرض.

ولم يورد الإمام على هذا الدليل الذي هو دليل الوجود أكثر من هذا الاعتراض. وقد أورد عليه الفخر أبو عبد الله بن الخطيب وغيره اثنتي عشر اعتراضات قوية جدًا، وذكر أنه غير قادر على الأجوبة عنها.



وعوّل رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات هذه القاعدة على ما عوّل عليه المحققون من أهل النظر، وهو الاعتماد على الدلائل السمعية، وحكاه عن الشيخ أبي منصور السمرقندي.

قلت: وعليه عوّل الشيخ أبو العز المقترح وغيره من الشيوخ الذين كان لهم قدم في هذا الشأن. ونحن نذكر الاعتراضات الاثني عشر التي ذكرها الشيخ كذكره لها وتحريرها.

لا نسلّم أنّ صحة الرؤية معلّل، لأنّ الصحة أمر عدمي، والعدم لا يعلّل، سلّمنا أنّ الصحة أمر ثبوتي، فلم قلتم إنّ كل حكم يجب تعليله؟ ومن المعلوم أنّ الأحوال منها ما يعلّل، ومنها ما لا يعلّل، وإن سلّمنا ذلك، وأنّها معلّلة فلم قلتم إنّ العلة هي الوجود سلّمنا ذلك، لكن صحة كون[1] الجوهر مرئيا لا تساوي صحة كون اللون كذلك، سلّمنا، لكن لم لا يجوز التعليل بعلّتين مختلفتين، بدليل أنّ السواد صحّ أن يكون مرئيّا لخصوص كونه سواد، والبياض صح كونه بياضا لخصوص كونه بياضا. فهذه أحكام متساوية معللة بخصوص الماهيات سلمنا أنّ العلة يجب أن تكون مشتركة. لكن لم قلتم لا مشترك إلّا الوجود، ولعلّ المشترك الإمكان وهو يغاير الحدوث فهو عدمي أيضا؟ سلمناه، لكن لا نسلم أنّ الحدوث أمر عدمي، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، والمسبوقية بالعدم غير نفس العدم، سلمناه، لكن لم قلت إنّ الوجود إذا كان هو المصحح لزم الاشتراك فيه ومن المعلوم من مذهب الشيخ أبي الحسن أنّ الوجود نفس الماهية، وإذا كان كذلك فماهيته سبحانه مخالفة لماهية غيره، فيكون وجوده كذلك، سلمنا أنّ العلة الوجود/ لكن بشرط عدم المانع. ١٨٠ أ

(١) إضافة بالطرة (أ).



وهذا كما أنّ الحياة علة لصحة الجهل والشهوة والعقل والغضب وغير ذلك. وهذه الأشياء غير حاصلة لله تعالى لقيام الموانع، فلعلّ الرؤية موقوفة على شرط ممتنع بالنسبة إلى الله سبحانه، وهو المقابلة أو انطباع صورة المرئي في العين أو غير ذلك من الموانع المستحيلة بالنسبة إليه سبحانه، أو موقوفا على شرط ممتنع ثبوته في حقنا سلمناه، لكنه مقابل بأنه تعالى قادر على خلق الجوهر والأعراض. فصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجواهر والأعراض، فعليّة المشترك تستحيل أن تكون الحدوث لما ذكرتم. وإن كانت العلّة الوجود لزم أن يكون سبحانه قادرا على ذاته، فيكون مخلوقا، وهو محال.

وهذه قد أوردها رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أحسن مساق في كتبه، فلنستوف منها فإنّها جمعت كثيرا من التحقيق والتنميق[1].

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فأمّا من نفى الرؤية فممّا يعوّلون عليه أنّ الباري تعالى لو كان مرئيا لرأيناه في وقتنا إلى آخره.

○ **قلت:** الاعتراض هيّن جدا، وجاوب الإمام بمنع انحصار الموانع، وادعى أنّ من الجائز أن يقوم بالحاسة مانع مضاد لإدراكه. وكلامه في ذلك بيّن. والجواب الصحيح في ذلك عندي إثبات الجواز الآن من حيث أنّ قضايا العقول من حيث هي هي لا تتبدل ولا تتغير ولا تتقيد. والجواز بما هو لا يختلف بالزمان ولا بالمكان ولا بالأشخاص، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، وهي هل رؤيته تعالى في هذه الدار ممتنعة أم لا؟ وهل رآه أحد في هذه الدار كموسى بن عمران ومحمّد صلّى الله عليهما وسلم أم لا؟

(١) التحقيق: أن يذكر الشيء ومعه دليله. ـ التدقيق: أن يذكر الشيء بدليل من جهة أخرى أو بدليل آخر. ـ التنميق: أن تدخل فيه المحسّنات البديعيّة. ـ الترقيق: أن تصيغ المسألة بأسلوب بلاغي.

فالمحققون متفقون على الجواز، وإنّما النظر في الوقوع. ومنع أبو بكر الهذلي من ذلك ههنا، وزعم أنّه مستحيل وهذا غير مستقيم لحصره زمن الاستحالة.

وقد اختلف في ذلك قول أبي الحسن الأشعري. وقد سئل مالك بن أنس عالم دار الهجرة وإمامها عنه، فقال لا يرى في الدنيا ولا يرى الباقي بالفاني.

وقال الإمام أبو المعالي والغزالي رحمهما الله وغيرهما من الأيمة إلى منع الوقوع لا إلى منع الجواز، لأنّ حقيقة الجواز العقلي تأبى الاختصاص. والذي يجب القطع به والقضاء بصحته أنّ ذلك جائز عقلا، ولم يقم قاطع من الشرع على المنع من وقوعه.

وقد اختلف العلماء في موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هل رأى ربّه أم لا؟ واختلفوا أيضا هل سمع الكلام أم لا؟ والصحيح الذي عليه جمهور العلماء أنّه سمع الكلام القديم ولم ير.

ومن العلماء من ذهب إلى أنه سمع ورأى، ولذلك خرّ صعقا، وإلا فما الذي شهده حتى خرّ صعقا؟ وإنّما شغله بالجبل حتى تجلّى، ولولا ذلك لمات من صعقته، فلا إفاقة. وأمّا نبينا محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد اختلف الصحابة هل رأى/ ربّه بعين رأسه أو بعين قلبه، وقد ذكرنا ذلك في كتاب منهاج العوارف، فأستغني عن تكراره هنا. ١٨٠ ب

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: ومن شبههم ما إذا حقق رجع إلى محض الدعوى.

○ **قلت**: بل كل شبههم كذلك، وقد اشترطوا اتصال الأشعة والمقابلة، وقد ذكرنا بطلان اشتراط اتصال الأشعة، وأبطل عليهم اشتراطهم المقابلة بأنّ الله تعالى يرى نفسه وخلقه من غير جهة. فكما يرانا من غير جهة فكذلك نراه

من غير جهة في غير جهة، سلّمنا أنّ المقابلة (شرط في)[1] الرؤية، لكن ذلك ثابت شاهدا، فلم قلتم إنّه في الغائب كذلك، وقد علمتم أنّ الرؤية إنّما هي شرط في انكشاف المرئي، والانكشاف ينبغي أن يكون على وفق المكشوف. فإن كان منزّها عن الجهة والحيز، كانت الرؤية كذلك، وإلّا فلا.

ثم من الدليل على أنّ الرؤية ليس من شرطها المقابلة، أنّ الإنسان يرى نفسه في المرآة، وليس في مقابلة نفسه. فإن قالوا لا يرى نفسه وإنّما يرى صورة منطبعة في المرآة مشابهة لصورته فهو باطل، بدليل أنّه إذا تباعد عن المرآة بمقدار ذراعين، رأى في المرآة صورة بعيدة عن جرم المرآة بمقدار ذراعين. وإن تباعد بمقدار ثلاثة أذرع كذلك. ومعلوم أنّ جرم المرآة لا يحمل ذلك، فدلّ على أنّه هو المرئي بالضرورة.

وقد حارت عقول المعتزلة في هذه المسألة، ولم يحرّروا فيها مقالا. قال الغزالي وغيره من المحققين: لا ينبغي أن يحضر هذا الإلزام، فإنه لا مخرج عنه للمعتزلة. ورأى بعض المتأخرين أنّ الحكمة في خلق المرآة إثبات هذه المسألة. وممّا يبطل المقابلة المشترطة أنّ الإنسان يرى السماء والأرض ولا يقابلها، إذ يستحيل أن يقابل أكثر من نفسه.

قال فصل: قد ثبت بموجب العقل جواز الرؤية.

○ **قلت**: مقصده في هذا الفصل إثبات الوقوع بعد ثبوت الجواز العقلي فيما مضى من كلامه. واحتج على ذلك بآيات. الأولى قوله سبحانه وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]. والنظر المقرون بـ "إلى" يفيد الإبصار.

---

(١) إضافة بالطرة (أ).

(٢) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

واعلم أنّ هذه القاعدة وهي النظر المقرون بـ"إلى" هل يفيد الإبصار أم لا؟ مختلف فيها. وجمهور المحققين من أهل اللسان والمعتزلة وغيرهم ينكرها. واحتجوا على ذلك بحجج كثيرة ذكر منها أبو عبد الله بن الخطيب في الأربعين خمسة وعشرين حجة، منها قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾(١). وقال تعالى في صفة الكفار: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ﴾(٢). ومن المعلوم أنه يراهم. ومن كلام العرب "نظرت إلى الهلال فلم أره"، و"نظرت الهلال حتى رأيته"، و"انظر إلى زيد حتى ترى وجهه". وعلى ذلك شواهد كثيرة تدل على أنّ النظر المقرون بـ "إلى" لا يفيد الإبصار. وقد ذكر الأزهري في كتاب التهذيب والزمخشري في الكشاف/ أنّ "إلى" واحد الآلاء، وهي النعم، وهو ١٨١أ محتمل من طريق اللفظ، مستبعد من طريق المعنى، لأنّ انتظار النّعم عذاب، والآية إنّما سيقت لبيان النّعم. وقال بعضهم "المعنى إلى ثواب ربّها ناظرة"، وهو كذلك، إذ النّعيم لا يحصل بالنظر إلى النّعيم والمثوبة، بل بوصولهما إليهم. فإذا أضمرنا الثواب ووصوله لزم تكثير الإضمار، وهو (على)(٣) خلاف الأصل.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن عورضنا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾(٤) إلى آخره.

○ **قلت**: قد اختلف مسلك العلماء في هذه الآية: فقال بعضهم: المراد إبصار الكفار، بدليل قوله: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾(٥)، فلو حمل على عمومه

(١) الأعراف: ١٩٨.
(٢) آل عمران: ٧٧.
(٣) إضافة بالنسخة (ب).
(٤) الأنعام: ١٠٣.
(٥) القيامة: ٢٢.

لوقعت المعارضة، وقال ابن عباس "لا تدركه إدراك إحاطة وتكييف"[1]. وقال بعضهم "لا تدركه الأبصار وإنّما يدركه المبصرون"، وهو بعيد لأنّ بإدراك البصر حصل الإدراك للمبصر.

وقال القاضي في التمهيد "إنّما وقع التمدّح بقوله: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ لا بقوله ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ لأنّ الطعوم والروائح والعلوم وغير ذلك من المعاني لا تدرك بالأبصار ولا مدحة في ذلك.

وخامسها: وهو من وقع عندي أنّ المعنى لا تدركه الأبصار بما هي حتى يمدها الحق سبحانه بمادة من عنده، فبتلك المادة يصح أن تشهده.

وسادسها: أنّ الإدراك معنى خلاف الرؤية، وهذا غير مستقيم على أصل الأشعري. وقال بعضهم لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو بناء على مذهب لا على قاعدة إجماعية.

وقال بعضهم: المراد بالإدراك الوصول واللحوق من قوله، قال أصحاب موسى: ﴿إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾[2]. ومن قولهم "أدرك الغلام"، "وأدركت الثمرة"، ولا يساعد هذا قوله ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾، لأنّ المنفي عن الأبصار هو الثابت لله تعالى اتفاقا. وقال بعضهم ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ عام، وقوله: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾ خاص، والخاص يقدّم على العام. وقال بعضهم: لو كانت رؤيته ممتنعة لما حصل المدح في ذلك، وإنّما يحصل المدح بأنّه لا يرى، بدليل أنّ المعدومات ممتنع رؤيتها، ولا مدح في ذلك، وإنّما يحصل رؤيته إذا كانت رؤيته جائزة.

---

(١) قول ابن عباس

(٢) الشعراء: ٦١.



ثم إنه تعالى منع من ذلك. واحتجت المعتزلة أيضا بقوله تعالى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾[١]، وكلمة لن للتأبيد وهو باطل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[٢]. ومن المعلوم بالضرورة أنهم يتمنوه في الآخرة لما يرون من شدة العذاب والبؤس. وقد جاءت للتأبيد في قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾[٣]. ولعلّ المراد من قول الله تعالى لموسى لن تراني، لن تراني وبشريّتك معك، إذ ليس في قوة محدث أن يثبت عندما تجلّى له، بدليل صعقه وغشيانه.

قال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمعنى لن تراني في الدنيا، ولن إنّما تنفي المستقبل"[٤]. وقال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: "معناه لن تراني في الحال من حيث أنّه سأل رؤيته في الحال، فتعيّن حمل النفي على زمن السؤال من جهة القرينة، لا من جهة لفظ (النفي)[٥]، إذ لم يعهد في اللسان أنّ/ "لن" ينفي بها في الحال"[٦]. ١٨١ ب

وذكر الزمخشري في التفسير أنها لتأكيد النفي الذي تعطيه، لا تقول لا أفعل ذلك غدا، فإذا أكدت النفي قلت لن أفعل، كقوله تعالى: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا لَهُۥ﴾[٧]. وانظر السرّ في إحالته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على الجبل، وإنّما ذلك للتأنيس وحسن التولّي له، واللطف به، كأنه سبحانه يقول له: "ما هو أقوى منك وأثبت من جسمك لم يثبت، فكيف أنت؟"، وهذا دليل على أنّ الجبل رآه

---

(١) الأعراف: ١٤٣.
(٢) البقرة: ٩٥.
(٣) الفتح: ١٥.
(٤) قول الباقلاني
(٥) في (ب): البقاء.
(٦) قول الجويني
(٧) الحج: ٧٣.

بإدراك من جنسه خلقه الله له، وخلق شرطه وهو الحياة. وقد ثبت في العقائد أنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء.

وقد ورد في الأخبار أنّ الجبل تدكدك حتى إلى الآن. واحتجت المعتزلة أيضا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾[(١)]. وظاهر الآية يدل على أن كلّ من يتكلم الله معه فإنّه لا يراه، وإذا عدمت الرؤية عند الكلام عدمت في غير وقت الكلام إذ لا فرق.

وهذا الذي قالوه لا حجة فيه من وجوه:

الأول: أنّ الوحي لا ينفي الرؤية، لما أنّ الوحي عبارة عن تلقي الكلام وفهم معناه، ومن الجائز ذلك على بساط الشهود وهو أبلغ وأتمّ.

وقد تكلمنا على تفسير هذه الآية في المنهاج في مسائل الرؤية منه.

واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[(٢)].

وبقوله: ﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾[(٣)]. ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾[(٤)] وبقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾[(٥)]. وهذا الاستعظام يدل على أنها ممتنعة، وهذا باطل، لأنّ الاستعظام إنّما ذلك لأنهم طلبوها عنادا وتعنتا واقتراحا مع اعتقادهم التجسيم المستحيل على الله تعالى.

المسلك الثاني لأصحابنا، احتجوا بأنّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ طلب الرؤية من

(١) الشورى: ٥١.
(٢) البقرة: ٥٥.
(٣) الفرقان: ٢١.
(٤) الفرقان: ٢١.
(٥) النساء: ١٥٣.

ربّه، ولو كانت ممتنعة لما سألها، وللمعتزلة على ذلك أسئلة. فقال الكعبي: إنّما طلب علما ضروريا متعلقا به سبحانه وتعالى، وهذا باطل لأنّه كان في ذلك الوقت يناجي ربّه، فكيف يطلب العلم به وهو عالم به. وقال بعضهم إنّما طلب الرؤية قطعا لمعاذير قومه، وأضاف الطلب إلى نفسه ليكون بالمنع أو لا، وهذا باطل، ولو كانت مستحيلة لجهلهم كما جهلهم في قولهم: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا﴾[1]. قال بعضهم إنّما طلبها مع علمه باستحالتها بالدليل العقلي لينضاف إليه الدليل السمعي، وهو باطل وإلا لكان من مقتضى اللسان أن يقول يا ربّ زدني دليلا على امتناع رؤيتك.

وقال بعضهم إنّه كان غالطا، وهذا كفر، ويلزم منه تجهيل كلام الله سبحانه، ولا يرتضي عاقل أن يضيف ذلك إلى كليم الله سبحانه وتعالى وحبيبه. ومن المستحيل ضرورة أن يعلم حثالة المعتزلة من صفات ربّ الأرباب ما يخفى عن كليم الله صلوات الله عليه.

وقد أجمعت الأمة على أنّ الأنبياء أعلم بني آدم بذات الله وصفاته، وهذا من قائله ازدراء واحتقار لمن عظّم الله شأنه، فلعن الله/ قائل ذلك ومعتقده، ١٨٢ أ وهو نظير قول بعض الإمامية، وقد ناظره بعض أهل السنة في إضافة الغواية إلى الله سبحانه وتعالى. فاحتج عليه الأشعري بقوله تعالى حكاية عن نوح عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾[2]، فلما لم يجد الرافضي جوابا، قال أخطأ نوح، فغضب السنّي وانفصل المجلس، وقال لا نجلس في موضع تخطّأ فيه الأنبياء.

وبالضرورة أنّ النبيّ إذا خطّأ نعوذ بالله من ذلك، فتخطية الإمام الذي

(١) الأعراف: ١٣٨.

(٢) هود: ٣٤.

تدعي الإمامية عصمته أقرب. وأمّا موضع التنزيه والتوبة في قوله تعالى حاكيا عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾[1]. فقد اختلف العلماء فيه. فقال بعضهم إنّه نزه جلال الله عن أن يثبت موجود عند تجلّيه. وقال بعضهم إنّما تاب من حجاب الطلب، لأنّ من سبق له العطاء والاجتباء غنيّ عن الطلب، ولأنّ الملوك لا تعطي على العوض ولا بواسطة الطلب، ولله المثل الأعلى. وقال القاضي: يحتمل أن يكون (ذكر ذنوبا فجدد التوبة منها)[2]، كما يفعل الناس عند رؤية الأهوال، ويحتمل أن تكون توبته من سؤاله هذا المطلوب العظيم من غير إذن تكليفي.

وقال بعضهم: المعنى تبت إليك من سؤال مالم تقدّره لي. وقال بعض المبتدعة وأهل الزندقة: المعنى وتبت إليك من طلب المستحيل عليك.

قال ابن زيد المفسر: "لمّا أفاق علم أنّ الذي سأل معصية، فتاب واستغفر ممّا اقترح واجترأ عليه"، وعلى ذلك حمله الزمخشري، وهذا كلام عظيم في الشناعة يجلّ عنه مقام الأنبياء صلوات الله عليهم.

قال ابن عباس: "تبت إليك أن أسألك الرؤية وأنا أوّل المؤمنين أي أول المصدقين، أن أحدا لا يراك في الدنيا". وعلى هذا التأويل درج أكثر العلماء، وهو الصواب، وقد بسطت القول في ذلك في كتاب المنهاج.

وممّا تمسك به أيمتنا أيضا في إثبات الرؤية قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[4]،

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

(٢) في (أ): ويحتمل أن يكون ذنوبا فجدّد التوبة...

(٣) يونس: ٢٦.

(٤) المطففين: ١٥.



والاستدلال بهما ظاهر.

قال فصل: فإن قيل قد قدمتم أنّ كل إدراك فهو متعلق جوازا بكل موجود.

○ **قلت**: مقصده في هذا الفصل أن يبيّن أن جميع الإدراكات على قسمين. فمنها ما يقتضي الاتصال، ومنها ما لا يقتضيه. فالذي يقتضي منها الاتصال يستحيل وصفه سبحانه به لتنزهه عن أن يكون ممسوسا للأجرام ومحاذيا للأجسام. وأمّا ما لا يقتضي اتصالا فوصفه به غير مستحيل، وإنّما النظر هل ذلك من مدارك العقول أو متلقى من السمع؟ فيه خلاف ونظر. وقد أبان الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مقصده من ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

** ** **



[الباب الحادي عشر]

باب القول في خلق الأعمال[1]

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء على أنّ الخالق المبدع هو ربّ العالمين، لا خالق سواه، ولا مبدع إلّا هو، وهذا مذهب أهل الحق. فالحوادث/ كلها حدثت بقدرته تعالى، ولا فرق بين ما تعلّقت قدرة العباد، وبين ما انفرد الرب تعالى بالاقتدار عليه، إلى آخر الفصل. ١٨٢ ب

---

(١) أفعال العباد، أو الجبر والاختيار أو القضاء والقدر، أ والإرادة الإنسانية أو المخلوق، كلّها عناوين لمعضلة إنسانية خالدة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين على اختلاف مذاهبهم، واختلفت آراؤهم فيها لكونها من أعقد المشكلات التي تواجه الفكر، ومن أعسر المشكلات قبولا للحلول المرضية. يقول التفتازاني: «فحال هذه المسألة عجيبة فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٦٣). لقد بحث المسلمون هذه المسألة منذ وقت مبكّر. ولعلّ أهمّ ما شجع على ذلك ورود آيات يوحي ظاهرها بالجبر، وأخرى يوحي ظاهر بالاختيار. يقول التفتازاني: «فالقرآن مملوء بما يوهم الأمرين، وكذا الآثار، فإنّ أمّة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين». (التفتازاني: م ن).

لقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار اسما غريبا ناشزا في أوساط بعض المتكلمين حين سمّيت بخلق الأفعال. ويذكر القاضي عبد الجبار أن أوّل من استخدم هذا التعبير هو "الجهم بن صفوان" حين قال إنّ أفعال العباد مخلوقة لله منسوبة إلى العباد مجازا لا حقيقة. كما يذكر أنّ "ضرارا بن عمرو" و"حفص الفرد" ذهبا إلى أن الفعل كسب للعبد وإن كان خلقا لله. (ر: القاضي عبد الجبار: المغني، ٨ / ٣). ثم مكّن أبو الحسن الأشعري لهذا التعبير حين ذهب في نظرية الكسب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله كسب لهم.



○ **قلت:** مقصود الإمام في هذا الفصل تنزيه قاعدة أهل الحق في أنّه لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلّا بقدرة الله تعالى. ومورد هذا الاختلاف بين أهل الحق وغيرهم هو الأفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان، فهل ذلك منسوب إيجادا إلى القدرة القديمة أو إلى القدرة الحادثة؟.

ومن علماء المتكلمين من رسم المسألة، فقال أفعال العباد هل هي واقعة بقدرة الله أو بقُدَرهم؟. وقد اختلفت مذاهب المتكلمين في هذه المسألة[1].

وضبط المذاهب في ذلك أن يقال: اتفق الجمهور على أنّ لها تعلقا بالمقدور، واختلفوا هل تعلقها هو التأثير في المقدور أو في وصف من أوصافه؟ فيه خلاف بينهم أيضا.

وإذا قلنا إنّ لها تأثيرا في ذات المقدور، فهل ذلك بالاستقلال أو لا بالاستقلال؟، فيه خلاف بينهم. وإذا قلنا إنها مؤثرة في بعض المقدورات بالاستقلال، فهل العلم بذلك ضروري أو نظري؟. وإذا قلنا إنها مؤثرة أيضا فهل ذلك موقوف على وجود الداعي والقدرة أو لا؟ وإذا قلنا الفعل موقوف على وجود الداعي، فهل يصير عند وجود الداعي والقدرة واجب الوقوع، أو إنما يصير أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حدّ الإيجاب؟ فيه خلاف.

---

(١) هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد؟ بل لسائر الأحياء، مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله؟ وإن كان الفعل مخلوقا لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده.

يقول الإيجي «أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وقالت المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وقالت طائفة بالقدرتين: فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلّقا جميعا بالفعل. وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء. وقالت الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد». (الإيجي: المواقف، ص ص ٣١١ ـ ٣١٢).

وتفصيل هذا الإجمال أن نقول: أمّا قول القائل القدرة متعلقة بالمقدور فمتفق عليه كما ذكرنا، وإنّما اختلفوا هل تعلقها به تعلق تأثير أم لا؟.

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه، لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة من صفاته، بل العبد وقدرته وفعله ذاتا وصفة كل ذلك خلق الله تعالى، فهو سبحانه كما خلق ذات العبد، كذلك خلق فعله، كذلك خلق قدرته المتعلقة بذلك الفعل. ولا فرق عنده بين تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وتعلق العلم بالمعلوم. وكما أنّ العلم لا يؤثر في المعلوم كذلك القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور. ومن أهل النظر من جعل هذا نفس الجبر، وأثبت مذاهبه في مذاهب أهل الجبر، وبينهما فرق دقيق[1].

---

(١) يرى "أبو الحسن الأشعري" وأكثر أتباعه كـ"ابن فورك" وجماعة من الماتريدية والمحدّثين وفرقتي الضرارية والنجارية، يقولون: إنّ للعبد إرادة وقدرة تتعلقان بفعله، لا على وجه التأثير، يسمى تعلق الأولى اختيارا وقصدا، وتعلّق الثانية كسبا وفعلا وإيقاعا. ويذهب الأشعري في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنّه «ما وقع بقدرة محدثة، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك» (ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص ٩٢). فعين الكسب «وقع على الحقيقة بقدرة محدثة، ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعه من الله عزّ وجلّ بقدرته القديمة إحداثا، ووقوعه من المحدث بقدرته المحدثة اكتسابا». (ابن فورك، م ن).
فالكسب هو أن يكون فعل التكليف ـ والمقصود به خاصة الكفر والإيمان والطاعة والمعصية ـ من الله خلقا وإبداعا، ومن الإنسان كسبا. ويتم إنجاز الفعل بقدرة حاثة للإنسان لحظة إنجازه الفعل، والفعل لا يتم بها، وإنما يكون عندها أو عقيبها أو تحتها، ولا تكون متقدمة على الفعل، ولا تبقى بعده، وهي لا تأثير لها في إيجاد الفعل وإنجازه، وتسمى استطاعة. (ر: الشهرستاني: الملل والنحل، ١ / ١٢٥).
فلفعل الكفر استطاعة تخصّه، ولفعل الإيمان استطاعة تخصّه، لا يفعل بها غيره. فالأشعري ينكر أن تكون قدرة الإنسان على أداء الفعل أو الامتناع عنه، وإنما للإنسان قدرة على الفعل فقط بتوفيق الله تعالى، إذ من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم=

والقائلون بالتأثير اختلفوا كما ذكرنا هل تأثيرها في ذات الفعل أو في صفة من صفاته؟ فقالت المعتزلة أثرت في ذات الفعل، وقاله الإمام أبو المعالي، ونسبه الشهرستاني فيه إلى الخلق، وهو الذي ارتضاه في آخر عمره. والمشهور من مذهبه أنّ الله تعالى أوجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور.

وقال القاضي بالكسب، وتحصيله أن قدرة العبد لم تؤثر في ذات الفعل، وإنما متعلقها كون الفعل طاعة أو معصية، فبمجرد كونه طاعة أو معصية هو المنسوب إلى قدرة العبد فقط، أما معقول الحركات والسكنات فمنسوب لله سبحانه خلقا وايجادا، وهذا المذهب غير معقول عندي كما سنذكره، وقد حكى ١٨٣ أ هذا القول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري/ أنّ القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله، وكون الفعل طاعة أو معصية صفتان تقعان بقدرة العبد. والقائلون بأنّ قدرة العبد مؤثرة، اختلفوا هل هي مؤثرة بالاستقلال أم لا؟. فقال الجمهور من المعتزلة إنّها تؤثر بالاستقلال[1].

= في وجودها، ووجود مقدورها. (ر: الأشعري: الإبانة ص ٤٧ ـ ٤٨). ويذكر الأشعري في "اللمع" عند إبداء الفرق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاكتسابية «لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب أن يكون كسبا، لأن حقيقة الكسب هي أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة». (الأشعري: اللمع، ص ١٢٠). فصدور الفعل من الإنسان في ظل قدرة محدثة هو الكسب. فظاهر العبارة هو صدور الفعل بسبب قوة محدثة من الله في العبد. ومن ثمّ يكون الفعل مقدورا للعبد ومخلوقا له ومعه. وعليه إما أن يكون للقوة المحدثة في العبد تأثير في تحقق الفعل أو لا. الأول يكون الفعل مخلوقا للعبد لا لله تعالى، وهذا ينافي الأصل المسلّم عند الأشعري ومن قبله من الحنابلة من أن الخلق بتمام معنى الكلمة راجع إليه سبحانه، ولا تصح نسبته إلى غيره. وعلى الثاني يكون الفعل مقدورا مخلوقا لله تعالى من دون أن يكون لقدرة العبد دور في الفعل والإيجاد، وعندئذ نتساءل: إذا كان الفعل مخلوقا لله، كيف يكون المسؤول هو العبد؟.

(١) أكثر مشايخ المعتزلة يرون أن الفعل صادر عن العبد بتأثير قدرته وتخصيص مشيئته،=

وقال طائفة من النظّار إنّها مؤثرة بمعين. فالفعل عند هؤلاء واقع بمجموع قدرة الله وقدرة العبد، وقد عزاه بعض أهل النظر إلى الإسفرايني حيث قال إنّ القدرة الحادثة تؤثر بمعين. وتحصيل هذا المذهب أنه إن كان راجعا إلى القول بأنه مقدور واحد بين قادرين فهو باطل، وإن كان التأثير لأحد القدرتين فالثانية لا تعلق لها بالمقدور البتة(١).

وقال جمهور الفلاسفة القدرة الحادثة غير مستقلة بالتأثير، بمعنى أنه لابدّ

= سواء وافقتها المشيئة القديمة أو خالفتها. ثم تخصيص المشيئة الحادثة كاف، ولا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي، ولا تتعلق القدرة القديمة بفعل العبد أصلا، لا موافقة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا مخالفة للزوم عجز القادر تعالى إن نفذت الحادثة، وانتفاء فائدة التكليف إن نفذت القديمة. فالفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبرا ولا إيجابا. (ر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢/٢٦ ـ ٥٥. كذلك الجرجاني: شرح المواقف ٣/٢١٤).

(١) في قول الإسفراييني احتمالان. أحدهما: أن فعل العبد حاصل بالقدرتين، وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه، وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك فهما معا مؤثران فيه، والتزم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، وتعلّق قدرة العبد بما تعلّقت به قدرة الله تعالى هو الكسب. فالكسب عنده فعل فاعل بمعين. ثانيهما: أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول، وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، لكن إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة به، ومع ذلك هما معا مؤثران فيه «فإن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض فقريب من الحق». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وهذا الاحتمال الأخير هو حاصل مذهبه، ويبدو أن رأيه هذا قريب من رأي الجويني كما سيأتي. فالكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير بل محتاج إلى مُعين هو الله تعالى، وإعانته للعبد إذنه له بتمكينه إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته. (ر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/٢١٥).



من انضمام الداعي، وحينئذ يقع المقدور فيخرج من مقتضى ما ذكرناه أنّ القول بأنّ القدرة الحادثة غير مستقلة، يفهم على وجهين، إمّا لافتقارها إلى الداعي، فحينئذ يخرج الفعل، أو افتقارها إلى إعانة القدرة القديمة كما نقل عن الأستاذ، أو لافتقارها إلى الإرادة الأزلية من حيث أنها تؤثر في وجود الفعل على إقدار خصّصه الله تعالى وأرادها. فالعبد حينئذ غير مستقل بفعله، من حيث افتقر إلى مريد يخصص فعله ببعض الجائزات دون بعض، وهو مذهب الإمام أبي المعالي في آخر عمره[1]. واختار أبو الحسين البصري من المعتزلة ما حكيناه عن

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ للجويني رأيين في قضية أفعال العباد. أورد الأول في الشامل والإرشاد حيث نجده يقرر مبدأ الكسب ثم يؤيده بالأدلة، وبعد ذلك يدعمه بهدم أدلة المعتزلة في القضية من خلال إلزامهم باعتراضاتهم. وضمّن الرأي الثاني بعقائده النظامية، حيث جاء بالجديد فيه من أفكاره، ورجع عن بعض ما قد قاله في القديم. ويبدو أن هذا الكتاب لم يصل إلى التفتازاني الذي يقول: «المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجابا كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرّح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٢٢٤).

يقول الجويني «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات، وهذا خروج عن حدّ الاعتدال إلى التزامه الباطل المحال، وفيه إبطال الشرائع، وردّ ما جاء به النبيون عليهم الصلّاة والسّلام، فإذن لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها...» (الجويني: العقيدة النظامية، ص ٣٢). لقد انتهى الجويني إلى القول بأن نفي القدرة والاستطاعة عن الإنسان أمر يكذبه الحسّ ويأباه العقل، وأنه لا فرق بين من يثبت للإنسان قدرة عديمة التأثير وبين من ينفيها عنه تماما، فهو كلام لا معنى له، ومن أثبت تأثيرا للقدرة في حال لا يفعل بها الإنسان شيئا، إذ الفعل من الله خلقا وإبداعا، هو كمن ينفي التأثير. فالقدرة على رأي الأشعري لا معنى لها كيفما قلّبتها، فلا بدّ إذن من نسبة فعل الإنسان إلى قدرته حقيقة. يقول الجويني: «فالعبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها. والدليل على إثبات القدرة لدى العبد أن العاقل يفرق بين أن=

جمهور الفلاسفة.

وقد عجب أبو عبد الله بن الخطيب من قول أبي الحسين فإنه تارة اختار مذهب (جمهور)(1) الفلاسفة، ويلزم على مقتضاه القول بالجبر، وتارة اختار مذهب جمهور المعتزلة، وهو أنّ العبد مستقل بإيجاد فعله، والعلم به ضروري عندهم(2).

= ترتعد يده، وبين أن يحرّكها قصدا». (الجويني: لمع الأدلة، ص١٩٤).
لقد شعر الجويني بهذه الثغرة في المذهب، فنراه عدل من موقفه، وانفرد برأي مخالف للأشعرية حتى اقترب من المعتزلة فأثبت قدرة للعبد، وبذلك يكون الجويني قد تجاوز الأشعري والباقلاني جميعا.
لقد بنى الجويني رأيه على السببية، وبذلك يكون قد تجاوز المنظومة الكلامية الأشعرية التي تقوم على نفي السببية. وقد استغرب الشهرستاني هذا الرأي فيقول: "وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين في معرض الكلام، وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب على أصلهم بالفعل والقدرة، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين". (الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩)

(١) إضافة بالطرة (أ)

(٢) يذهب التفتازاني إلى أنّ المعتزلة أنفسهم اضطربت أقوالهم في هذه المسألة، فيورد قولين لـ"أبي الحسين البصري". فمرّة يقول إنّ الفعل لا يتوقف على الدّاعي، ومرّة يقول إن الفعل يتوقّف على الدّاعي وأن الرجحان من غير مرجح باطل في بدائه العقول. ويبرّر الرازي هذا الاضطراب أن "أبا الحسين البصري" كان إذا تكلّم مع الفلاسفة صرّح بالرأي الأول، وإذا تكلّم مع سائر أصحابه صدع بالرأي الثاني. (ر: الرازي: القضاء والقدر، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٠، ص ٣٤). أمّا التفتازاني فيرجّح أن "أبا الحسين البصري" قد خالف أصحابه، وكان من المنكرين لمذهب الاعتزال في مسألة أفعال العباد، ويبرر مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل «التقية والتلبيس على أصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه إلى الحق». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢٠ وجه). حيث ذهب إلى أن العلم يتوقّف صدور الفعل=

وقد ذكرنا اختلافهم هل العلم بأنّ العبد موجد لأفعاله ضروري أو نظري؟. فقال جمهور مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم أنّ العلم بذلك نظري. وقالت طائفة منهم إنه ضروري.

وكذلك اختلفوا على القول بالداعي، هل ينتهي الفعل عند حصول الداعي إلى حد الأولوية أو إلى حد الوجوب؟ فالجمهور على أنه واجب الوقوع. وقال محمود الخوارزمي هو حينئذ أولى بالوقوع.

وحكى الإمام اتفاق المعتزلة على أنّ العباد (موجدون)[1] لأفعالهم مخترعون لها، واتفاقهم على أنّ مقدورات العباد لا يتصف الباري بالاقتدار عليها، كما لا يتصف العبد بالاقتدار على مقدورات الرب سبحانه.

وحكي عنهم الاختلاف في إطلاق القول أنّ العبد خالق، فمنهم من أباه لقرب عهده بالسلف المجمعين على ألّا خالق إلّا الله، ومنهم من أطلق القول بأنّ العبد خالق حقيقة. وزعم الإمام أنّه من جرأة المتأخرين. وحكى أنّ منهم من زعم أنّ الرب تعالى لا يسمى خالقا على الحقيقة، ورأى تكفير/ القائل بهذا القول. والقول بتكفيره صحيح، وإن قررنا أنّ العبد خالق لأفعاله، لأنّ كون العبد خالقا لا ينفي كون الربّ سبحانه خالقا. ومن المعلوم بإجماع العقلاء أنّ من العالم ما هو مخلوق، ولا يصح أن يكون خالقا إلّا القديم سبحانه، فامتناع تسميته خالقا غير جار على مذهب المعتزلة ولا غيرهم.

١٨٣ ب

وحكى أبو العز المقترح أنّ القائلين إنّ القدرة الحادثة مؤثرة ثلاث فرق:

= على الداعي ضروري وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب، فلزم من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله، وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار أمر الاعتزال. (ر: التفتازاني: م ن).

(١) في (أ) موجودون.



فرقة قالت إنّها مؤثرة في الوجود. وفرقة قالت إنّها تؤثر في الحال. وفرقة قالت إنّها تؤثر في وجه واعتبار بناء على نفي الأحوال.

والتحقيق أنّ المذهب الثالث راجع إلى الثاني، لأنّ الوجوه والاعتبارات أحوال لا محالة. ومع تسليم ذلك فالحال المشار إليه بأنّه متعلق القدرة لا يصح كونه متعلقا، إذ لا معنى لتعلق القدرة إلّا إخراج الشيء بها من العدم إلى الوجود، والأحوال تابعة للذوات لا تعقل بنفسها ولا تعقل على حيالها، فلا يصح أن يكون أثرا للقدرة بحال. وقول القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالكسب غير مخلّص، لأنّ وصف (كون)[1] الفعل بأنّه طاعة أو معصية من لوازم الخطاب الشرعي، والقدرة إنّما أثرها الوجود لا غير. ويلزم على مقتضى قول القاضي الدور، وذلك أنّ وصف الفعل بكونه طاعة أو معصية من لوازم الوجود الذي هو من لوازم القدرة، فلو كان هذا المعنى الذي يعبر عنه بأنه حال الفعل أثر القدرة، لتوقف على الوجود الذي هو متوقف على القدرة، وذلك دور. وزعم بعض المتأخرين أنّ الكسب اسم لا مسمّى له. والتحقيق فيه أنّ كون الفعل طاعة أو معصية وإن كانت صفة حاصلة لذات الفعل بقدرة العبد، فهذا اعتراف بكون القدرة مؤثرة، وإلا فهو غير معقول.

وعوّل القاضي على أنّ الفرق بين الحركة الرعشية والاختيارية مدرك بالضرورة، وليس الفرق راجعا إلى معقول الحركة، لأنّها واحدة فيهما، وكذلك حركة الصلاة وحركة الزنا متماثلان عقلا من جهة معقولية الحركة، مختلفان باعتبار أنّ إحداهما طاعة أو معصية، وذلك هو متعلق التكليف، وأثر القدرة الحادثة.

---

(١) إضافة بالطرة (أ).



وقد رسم الإمام ثلاثة مسالك على المخالفين تشتمل على استدلالات عقلية وسمعية، وإلزامات للمعتزلة على مقتضى مذهبهم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **فصل**: أمّا الضرب الأول فينحصر المقصود منه في طريقين، إحداهما: أنّ نقول لخصومنا قد زعمتم أنّ مقدورات العباد ليست بمقدورة لله سبحانه.

○ **قلت**: تلخيص هذا الاستدلال يتجه بأن يقال: الممكن قبل تعلق قدرة العبد إمّا أن يكون له صلاحية تعلق القدرة القديمة به أو لا، فإن كان الأول فعند حدوث القدرة الحادثة إمّا أن تتعلق به، أو لا، فإن لم تتعلق به فهو المطلوب، ويستحيل حينئذ وقوعه، وإن تعلّقت به، فحينئذ إمّا أن يقع الفعل بهما/ وهو محال لاستحالة مقدور بين قادرين، أو لا بهما، وهو محال لجواز وقوع الممكن حينئذ بنفسه أو بقدرة العبد دون الرب، وهو محال[1]، لوجهين:

١٨٤ أ

(١) إنّ فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين. وهذا الدليل سماه التفتازاني "**دليل التوارد**"، بمعنى «أنه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت أنه مقدور لله تعالى أيضا، فلو فرضنا تعلق الإرادتين به معا فوقوعه إما بإحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لأن التقدير أن كلا منهما مستقل بالإيجاد، فلا يجوز أن تكون العلة هي المجموع... يرد عليه أن قدرة الله تعالى أكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ١٠٦). ففعل العبد واقع بقدرة الله تعالى لأن فعل العبد في نفسه ممكن، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى، ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد، وذلك لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه لا بمعنى أنه واقع بها، «فصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب» (التفتازاني: شرح العقائد، ص٨٧). فصرف الإرادة أي جعلها متعلقة بالفعل، وعنه ينشأ صرف القدرة، ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة=

الأوّل: أنه يلزم على مقتضاه أن يكون العبد أقدر من الرب، وهو محال.

الثاني: أن تعلق القدرة القديمة به سابق على تعلق الحادثة به، فكان وقوعه بالقدرة القديمة أولى، وهو المطلوب. وإن لم تكن له صلاحية تعلق القدرة القديمة به، وهو القسم الثاني من القسمة الأولى، لزم الترجيح بغير مرجح، لأنّ الممكنات متساوية في الإمكان، ونسبة جميع الممكنات إلى ذاته على السوية، فيلزم أن يكون قادرا على جميعها أو غير قادر على جميعها. والثاني لا قائل به، فتعيّن الأول.

وقد اعترض الشيخ أبو العز المقترح رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا المسلك الأول الذي سلكه الإمام في الاستدلال. وتلخيص اعتراضه عليه من وجهين:

الأول: أنه لا يلزم أن يكون كل قادر خالقا، ومطلوب الإمام إنّما هو إثبات أنه تعالى خالق، ودليله لم ينتج عين هذا (المطلوب)[1]

الثاني: أنه لا يمتنع صلاحية القدرة القديمة، ووقوع الفعل بقدرة أخرى، لأنّ تأتّي الوقوع غير الوقوع.

وكلا هذين الاعتراضين ضعيف. أمّا الأول فلأنّه إذا صح كونه قادرا لزم جواز وقوع مقدوره، فحينئذ يكون الفعل مخلوقا للقادر، فيرد الدليل حينئذ على

= متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة. وعليه يمتنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لأن الشيء لا يكون أثرا إلا لمؤثر واحد، «ففعل العبد ممكن من جملة الممكنات فيكون مقدورا لله تعالى، وإذا كان مقدورا لله تعالى بأن وقع بقدرة الله تعالى وقد وقع حدوثها بمقدرة العبد على هذا الفرض، لزم اجتماع المؤثرين، وهما قدرة الله تعالى وقدرة العبد على أثر واحد وهو محال كما تقدم في دليل الوحدانية». (المكناسي: أشرف المقاصد، ورقة ٤١٠ وجه).

(١) في (أ) المطلب. وفي (ب): ودليله لم ينتج غير هذا المطلوب.



تمامه، ويلزم وقوعه بهما، أو لا بهما، أو بأحدهما دون الآخر. وقد سبقت هذه الدلالة في مسألة التوحيد.

ومن البيّن أنّ المقدور مخلوق بالقوة، كما أنّ القادر خالق بالقوة. ويلزم على الجواز ما لزم على الوقوع. وإذا ثبت هذا على ما ذكرناه بطل صلاحية القدرة الأزلية، ووقوع الفعل بغيرهما لما يلزم فيه من الترجيح بغير مرجح، بل القدرة أولى بأن تكون هي المرجحة.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها، إلى آخره.

○ **قلت**: تلخيص هذا المسلك أنّ العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه، وهو غير عالم بها، فهو غير موجد لها. والملازمة ظاهرة، لأنّ من ضرورة كونه موجدا قصده إلى الفعل وعلمه به وهو بيان المقدمة الأولى(١).

---

(١) إنّ فعل العبد لو كان بقدرته، «لكان عالما بتفاصيله، وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٨ ظهر. كذلك شرح العقائد، ص٧٨). لأنّ الاتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن، فلا بدّ لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم لقوله تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الملك /١٤). فكل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار، فلا بدّ له من تصور جزئي ملائم ومن قصد مرتب عليه، فلا جرم يكون عالما بتفاصيل أفعاله. فالعبد لو كان هو الخالق لأفعاله اختراعا وإيجادا بالاختيار، لزم كون العبد عالما بجميع تفاصيل أفعاله، ووجه اللزوم أن الفعل يقبل لذاته أن يكون على الوجه الذي وقع عليه من المقدار والزمان والمكان، وأن يكون على خلاف ذلك، «وإذا أمكنت المتقابلات على الفعل فوقوعه على بعضها دون البعض لا يصح أن يكون بلا مرجح هو الإرادة، وإلّا لزم سدّ باب إثبات الصانع. وإذا كان لا بدّ=



وأمّا أنه غير عالم بجميع أفعال نفسه فهو ثابت بالاتفاق، وذلك لأنّا نرى النائم والمغمي عليه والساهي تصدر منهم أفعال، وهم غير عالمين بها، بل العاقل تقع عنده من الخواطر والحركات الخفيّة الباطنة، بل ومن الحركات الظاهرة ما لا يعلم به، ألا تراه إذ تحرك فإنه لا يعرف كم قطع من الأحياز، وإليه الإشارة البالغة بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1].

* **قال الإمام:** ثم لو ساغ وقوع محكم ومخترع، وفاعله غير عالم به لساغ/ بطلان دلالة الفعل على القدرة، وذلك يحسم دلالة الفعل على الفاعل. ١٨٤ ب

○ **قلت:** وهذا الكلام ظاهر، وحاصله دفع التشكيك في دلالة الأثر على المؤثر، وإنه لحقّ.

ثم أورد الإمام على المعتزلة أنهم ألزموا القائلين بالكسب أن يكون المكتسب عالما بتفاصيل اكتساباته وأفعاله، ورأى الفرق بين التأثير والكسب. والصحيح عندي أنّ جواب المحلّين مشترك، وإلزام المعتزلة متوجه على القاضي وأتباعه فقط.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قالوا: قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالما أنّ ذلك إنّما يعلم اضطرارا.

○ **قلت:** حاصل هذا الكلام أنهم اعترضوا على الإمام من حيث جعل العلم بكونه تعالى عالما ضروريا مرة واستدلاليّا أخرى. وجاوب الإمام عنه

= من ترجيحه بالإرادة والاختيار، فلا بدّ من علم ذلك المرجح المختار بما وقع عليه الفعل مفصلا مميزا عن غيره...». (المكناسي: أشرف المقاصد، ورقة ٤١٠ ظهر). لكن علم العبد بتفصيل ما وقع عليه الفعل باطل، ووجه بطلان هذا اللازم يظهر في أفعال النائم والماشي وفي فعل الناطق.

(١) الملك: ١٤.



بجواب غير محقق فتأمله.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأمّا الضرب الثاني وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا محيص لهم عنها. فمن أقواها كذا.

○ **قلت**: حاصل هذا الكلام عموم التعلق لتساوي موجبه. وبيانه أنّ متعلق القدرة عندهم الوجود، وحقيقته لا تختلف. فلو أثرت قدرة العبد في حادث واحد لزم ذلك في كل الحوادث ضرورة لتساويها في متعلق القدرة وهو الوجود، وشرط التعلق وهو الإمكان، وحينئذ يلزم تعلّقها بالطعوم والألوان والروائح وغير ذلك ممّا نعلم يقينا أنّه ليس من مقدورات العباد. واللازم باطل، فالملزوم مثله. وهذا الإلزام متجه عليهم سيّما على من يرى منهم أنّ القدرة الحادثة تتعلق بأكثر من مقدور واحد، وتتعلق بالضدين والمختلفين والمتماثلين[(١)].

وعندي أنّ لهم أن يقولوا جوابا عن هذا الإلزام: متعلق القدرة وهو

(١) «معلوم الله تعالى من فعل العبد، إمّا وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد، وإن كان ممكنا في نفسه». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٩ وجه). فمعلوم الله تعالى في الأزل من طرفي فعل العبد لا يخلو إمّا وقوعه فيجب ذلك الوقوع، أو لا وقوعه فيجب عدم الوقوع، لأنّ المعلوم تجب مطابقته للواقع وإلا انقلب العلم جهلا. «وقد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل، وكل ما علم الله أنّه يقع يجب وقوعه، وكل ما علم الله أنّه لا يقع يمتنع وقوعه». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٣٢)، وإذا دار الفعل أي فعل العبد بين الوجوب والامتناع بسبب تعلق العلم به المقتضي أحد الأمرين، فلا يبقى للعبد تمكن في الفعل على وجه الاختيار بأن يمكن له إيجاد الفعل وتركه «وإن كان الفعل في نفسه ممكنا وبالنظر إلى ذاته» (التفتازاني: م ن)، لأنه عرض له ما جعل وقوعه واجبا أو محالا وهو تعلق العلم به «ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى أنه إن شاء فعله وإن شاء تركه» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٩ وجه).

الوجود، وشرطه الإمكان، ومصححه التأتّي، والتأتّي لا يصح إلّا في الأفعال الاختيارية التي يمكن صدورها بالقدرة الحادثة ونسبتها إليها. وأمّا ما ليس من جنس مقدورات البشر كخلق الطعوم والروائح، فلا يتصور النقض به لفقدان التأتّي فيه الذي هو مصحح للتعلق.

ثم أورد الإمام أنّ الخصوم وجّهوا هذا الإلزام على القائلين بالكسب، وانفصل عنه من حيث أنّ متعلق القدرة عند القائلين بالكسب أحوال الذات وهي مختلفة، ولا يلزم عموم التعلق، بخلاف الوجود فإنّه معقول متّحد.

وعندنا أنّ هذه الأحوال وإن اختلفت فليست متعلق القدرة، وإنّما متعلقها الوجود، وشرط ذلك الإمكان بالذات، ومصحح ذلك التأتّي، وصلاحية النسبة، وذلك غير متصور فيما عدى الأفعال الاختيارية.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يعظم موقعه عليهم إلى آخره.

○ **قلت:** حاصل هذا الإلزام أيضا آيل إلى القول بتساوي المثلين، وتحصيله لو كان العبد قادرا على/ ابتداء الإيجاد لكان قادرا على الإعادة، ١٨٥ أ لأنّهما متماثلان في الإمكان، لكنّه غير قادر على الإعادة فهو غير قادر على ابتداء الإيجاد، والملازمة ظاهرة بناء على التماثل، وإليه أشار الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1]. وإمّا أنه غير قادر على الإعادة فالخصوم موافقون عليه (فإن قالوا)[2] إنّما امتنع وقوع الإعادة بالقدرة الحادثة، لأنّها لو

(١) يس: ٧٩.
(٢) إضافة بالطرة (أ).



صلحت للنشأة الأولى والإعادة الأخرى للزم وقوع الأمثال بالقدرة الواحدة[1].

قلنا هذا لا يستمر لكم من ثلاثة أوجه:

الأول: أنّ من أصلكم أنّ القدرة تتعلق بما لا يتناهى من المقدورات من المختلفات والأضداد والأمثال، سلمنا أنّها لا تتعلق إلا بالمقدور الواحد، لكن

(١) يقول التفتازاني: «وقد يستدل بأنه لو قدر على فعله بقدرته لقدر على إعادته وعلى مثله وعلى خلق الأجسام إذ لا مصحح سوى الحدوث أو الإمكان ولكان فعله لخلق الإيمان أحسن من فعل الباري كخلق الشيطان، ولما صح سؤال الإيمان ولا الشكر عليه» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١١٩ وجه). فالعبد لو قدر على فعله لقدر على إعادة هذا الفعل، فالقدرة على الإحداث الأول قدرة على الثاني وهو الإعادة، ولهذا ردّ على منكر البعث بالنشأة الأولى كما قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف /٢٨) لكن قدرة العبد على إعادة نفس فعله الأول منتفية، وذلك لامتناع إعادة وقت الفعل الأول ونفس كيفيته. كذلك قدرة العبد على مثل فعله باطل لأنا لو حاولنا أن نأتي مثلا بمثل حركة تقدمت لتعذر الإتيان بمثله من كل وجه: في مقدارها وكيفيتها سرعة وبطئا، فبطلت القدرة على الفعل لبطلان اللازم. فضلا عن عجزه على خلق الأجسام وسائر الأعراض كالبياض والسواد.

ويقرر التفتازاني أنّ الأمة أجمعت على أنّ فعل الله تعالى أشرف من فعل العبد. فلو كان العبد خالقا لفعله، إذ من فعله الإيمان والطاعات وكثير من الحسنات، لكان أشرف من خلق الله تعالى، إذ من فعله خلق الأجسام والأعراض والشياطين وكثير من المؤذيات (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٣٦)، إلّا أنّ الإجماع على أنّ فعل الله تعالى أشرف من فعل العبد، كما أجمعت على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الإيمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية، ولو لا أنّ الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك، بمعنى لو كان العبد خالقا لأفعاله لما صح منه سؤال نفس الإيمان من الله تعالى، لأنّ الإيمان من جملة أفعال العبد، ولا معنى لأن يسأل تعالى ما لا يخلقه. والأمة مجمعة على صحة التضرع إلى الله تعالى وسؤاله الإيمان ووجوب حمده تعالى وشكره على نعمة الإيمان نفسه، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان الفعل بخلق الله تعالى وإعطائه وإن كان لكسب العبد مدخل فيه. (التفتازاني: م ن).



الإلزام بعده متوجه، لأنّ متعلق القدرة هو الوجود وهو واحد فيها سلمناه، لكن لم لا يجوز وقوع الأمثال في الأوقات المختلفة بالقدرة المختلفة، وحينئذ يلزم أن تكون الإعادة مقدورة، وأنتم غير قائلين به؟.

والتزم الإمام جواز القدرة على الإعادة إذا أعاد الله سبحانه ما كان مقدورا للعبد، فإذا عادت القدرة الحادثة ونوع متعلقها عاد تعلقها. وعندي أنّ تسمية ذلك إعادة مجاز، بل هو ابتداء وجود ذات متقررة بأحكامها.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يلزمهم أن نقول قد وافقتمونا على أنّ ما عدى الوجود من صفات الأفعال لا تقع بالقدرة الحادثة.

قال المصنف: تحصيل هذا الإلزام أن يقال لو تعلقت القدرة الحادثة بوجود الفعل لتعلقت بكونه عرضا كونا موجبا حكما لمحلّه إلى غير ذلك من الأحكام المتجددة، وهي لا تتعلق بهذه الأحكام فلا تتعلق بالوجود. بيان الملازمة أنّ هذه الأحكام متجددة كالوجود بالمقتضي لتعلق القدرة بجميعها إن كان قائما وجب التساوي وإلا فلا تعلق بشيء منها البتة، فيدخل في ذلك الوجود وبقيت الأحكام. فحينئذ لا تأثير للقدرة الحادثة وهو المقصود.

فإن قالوا هذه الأحكام واجبة تابعة للحدوث، والواجب لا يعلّل ولا تتعلق به القدرة ولا تؤثر فيه. قلت: قد بيّنا أنّ الوجوب لا يناقض التعليل، بدليل أنّ وقوع المسبب عقيب السبب واجب عند ارتفاع الموانع، ثم وجوبه لا يمنع وقوعه بسببه. ومانعهم الإمام في أن عدّوا هذه الصفات واجبة لجواز انتفائها عند انتفاء الوجود، وهي إذا واجبة عند ثبوت الوجود، كما وجب الوجود عند ثبوتها. فإن اعتبرناها بذواتها أثبتنا لها حكم الجواز، وإن اعتبرناها باعتبار حكم الوجود وتقديره فهي واجبة/، كما استغنت عن المؤثر عند وجوبها ١٨٥ ب



يلزم على مقتضاه أن يستغني الوجود عن المؤثر لوجوبه. فإن قالوا كون الفعل عرضا كونا موجبا حكما إلى غير ذلك من الأحكام والأحوال، فلذلك امتنع وقوعها بالقدرة الحادثة.

قلنا: وكذلك الوجود عندكم، مع أنه واقع بالقدرة. ويرجع هذا الدليل إلى أنّه يجب تساوي الممكنات بالنسبة إلى القدرة، والتخصيص ترجيح بغير مرجح. والذي يقتضيه الإنصاف أنّ صلاحيّة الوجود لا تكون أثرا للقدرة الحادثة، بل للقدرة مطلقا، إذ الصلاحية لا تعطي إلا الاستعداد والقبول لا ظهور الأثر المتعلق بالقدرة، وهو أبين من صلاحية هذه الأحوال التابعة للحدوث.

واعلم أنّ القدرة وإن لم تباشر هذه الأحوال بالتأثير فقد باشرت متبوعها، ووجبت هذه الأحكام بالتبعية له، فثبوتها تابعة أغنى عن نسبتها إلى القدرة، لأنّ القدرة لا تخصص الموجود.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فأمّا الضرب الثالث فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية.

○ **قلت**: ذكر في هذا المقام مسلكين سمعيين، أحدهما متلقى من موارد الإجماع، والآخر متلقى من مقتضيات النصوص.

أمّا الأول فهو أنّ الأمّة مجمعة على الابتهال إلى الله سبحانه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان، ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان. وذلك يقتضي أنّ هذه مقدورة لله سبحانه، وإلا كان السؤال عبثا، وهذا لا يتم إلا بتقدير عموم المطلوب، وأمّا بتقدير خصوصه فلا حجة فيه، لأنّ الخصوم موافقون على أنّ الإيمان الموهبي واليقين الكشفي مقدور لله سبحانه، فلهم أن يقولوا هو موضع

الضراعة والطلب، بخلاف الكسبيات، فمن الجائز نسبتها للقدرة الحادثة.

وصدّهم الإمام عن ادعائهم أنّ الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة عليه من وجوه:

الأول: أنّ المكلّف بالإيمان قادر عليه عندهم، ضرورة أنّ تكليف ما لا يطاق ممتنع عندهم. فإذا كان من ضرورة التكليف به كونه مقدورا له فلا معنى لطلب الإقدار عليه. ومن المستحيل عندهم أن يسلب الله سبحانه العبد الاقتدار على الإيمان حال التكليف به لما فيه من تكليف ما لا يطاق(١).

الثاني: أنّ قاعدة مذهبهم أنّ الإيمان لطف، واللطف عندهم حتم وواجب على الله سبحانه، فلا معنى للرغبة إليه فيما هو حتم عليه.

(١) إنّ قضية الحرية لدى المعتزلة تتصل بمبدإ العدل الإلهي. لذا فإنهم لم يعالجوا هذه المسألة مباشرة وتحت اسمي الحرية والمسؤولية، بل تناولوها بصفة غير مباشرة في مبحث التكليف، وتحت أصل العدل عندهم، وعليه يكون التكليف فرعا عن العدل الإلهي. فالتكليف كما يعرفه أبو هاشم الجبّائي أنه «إرادة فعل مّا على المكلّف، فيه كلفة ومشقة... وأنه الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به... وأنه من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلّف...». (القاضي عبد الجبار: المغني، ١١ / ٢٩٣). ولمّا كان القصد من التكليف تعريض المكلف للثواب، وجب أن يكون الإنسان قادرا على القيام بما كلف أو على تركه، وإلا بطل أن يكون الله عادلا إذ عدل الله يوجب إيجاد الإنسان حرّ الإرادة لاعتباره مسؤولا عن فعل المعروف وتجنب المنكر. ولا بد للمكلف من أن يكون قادرا ممكنا بالآلات التي يتم بواسطتها تحقيق قدراته«فلا يحسن أن يكلف إلا وقد أعطي الآلات أو مكن منها قبل حال الفعل» (القاضي عبد الجبار: م ن، ص ٣٧١). كالجوارح وما يحصله من المعارف وتجهيزه بالعقل. فالمعتزلة أرادوا إبراز الذات الإنسانية، قاصدين بذلك تأكيد مسؤولية الفرد المبنية على حريته، لذا نراهم يستدلون على اختيار الإنسان بطريقة السلب، مستخدمين برهان الخلف، وذلك لنقض قول الخصم وإثبات الموقف الاعتقادي النقيض وهو موقفهم.

الثالث: أنّ القدرة على الإيمان عندهم قدرة على ضدّه وهو الكفران. فإن كان الباري سبحانه معينا عبده على الإيمان، بخلق القدرة عليه وجب أن يكون معينا على الكفران بخلق القدرة عليه، وخلق الكفر قبيح لا يصح عندهم أن يكون فعلا للحكيم تعالى، فكذلك الإقدار عليه.

١٨٦ أ وقرر أيمتنا هذا الدليل على مساق آخر/ فقالوا: الأمّة سلفا وخلفا عدّت الإيمان من النّعم التي أفاضها الله على عبيده والتزمت شكره عليه، واعترفت أنّه المحمود على ما منح العباد من طرق الرشاد، فدل ذلك على أنّ الإيمان فعل الله سبحانه واقع بقدرته.

واختلف جواب المعتزلة في هذا المقام، فقال الجبائي وطائفة من أوائل المعتزلة: الباري سبحانه مشكور على الإيمان، بمعنى أنه أقدر عليه ودعا إليه، لا على معنى أنه خالقه وموجده، وأنه واقع بقدرته. وضربوا لذلك مثالا، فقالوا إنّ السيد إذا أمر عبده أن ينقذ من أشرف على العطب، وأشفى على الهلكة، فأنقذه العبد، فلا جرم أنّ العقلاء يشكرون السيد ويثنون على فعله وإن لم يكن الإنقاذ من فعله، وإنّما هو من فعل العبد.

واختلفوا متى يستحق الشكر والثناء عليه؟. فقال بعضهم: يستحق الشكر والثناء عند صدور الأمر عنه، سواء أنفذ العبد ما أمر به أم لا. وقال بعضهم إنّما يستحق الثناء إذا فعل العبد ما أمر به. والصحيح أنه مشكور في المحلين، مثاب على الوجهين. وخلع بعضهم ربقة الإسلام من عنقه، فقال إنّ الإيمان واقع بقدرة العبد، والرب غير مشكور عليه، وهذه جرأة لا يقول بها موفّق. وقد قال سبحانه حاكيا عن إبراهيم: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ﴾[1] وقال:

(١) إبراهيم: ٣٥.

﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾[1] وقال حاكيا عن يوسف: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾[2] الآية. وقال تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم﴾[3]. وقال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[4] والإيمان من أعظم النّعم. وقال الله سبحانه: ﴿قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾[5]. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟﴾[6] الآية. وقال: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[7]، والآيات الواردة في هذا المعنى كثيرة.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يتمسك به تلقّيا من إطلاق الأمة وإجماع الأيمة أنّ المسلمين قبل أن تنبع القدرية كانوا مجمعين على أنّ الرب سبحانه ملك كلّ مخلوق وإله كل محدث، فلو كان العبد مخترعا لأفعال نفسه لكان ربّا لها وإلهها. ويقرب ذلك من القول بتعدد الآلهة، وذلك مذهب أهل التثليث والشرك. قال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[8]. وهذا الفصل ظاهر.

ثم ألزمهم الإمام على قولهم أنّ العبد خالق لأفعال نفسه أن يكون أحسن خلقا من الرب، لأنّ خلق الإيمان والمعارف والقرب والطاعات، أكمل من

---

(١) البقرة: ١٢٨.
(٢) يوسف: ٣٣.
(٣) آل عمران: ١٠٣.
(٤) النحل: ٥٣.
(٥) الحجرات: ١٧.
(٦) الأنعام: ٥٣.
(٧) الأنعام: ١٦١.
(٨) المؤمنون: ٩١.

خلق كثير من أجسام الحشرات والقاذورات، وذلك لا يرضاه لبيب. فإن قالوا لولا إقدار الله على الإيمان لما خلق الإيمان، فالقدرة على الإيمان خير من الإيمان. فأجاب الإمام بأنّه إن كان تعالى مصلحا لعبده بالاقتدار على الايمان، فليكن مفسدا له بالتمكين من الكفران/. ١٨٦ ب

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير هذا الكتاب: ويلزم إن كان العبد مخترعا لأفعال نفسه أن يكون فعله أحسن من فعل الرب من حيث أنّه يصلح نفسه في العاجل والآجل، ويجلب لها المنافع، ويدفع عنها المضار. ففعله على مقتضى هذا أكمل وأتم من فعل رب العالمين تعالى عن قول الزائغين.

وإذا كان فعل العبد أكمل من فعل الرب كان أحق باستحقاق الثواب والشكر من الله، وذلك يؤدي إلى تفضيل العبد على الرب، ولا يقوله عاقل.

ولمّا أورد الإمام وغيره هذا الإلزام على أوائل المعتزلة، قال الجبائي وغيره من حذاقهم: إنّ خلق الأجسام أحسن من خلق المعارف والتوحيد وأنواع القربات، لأنّ الأجسام من آيات الله المفضية إلى العلم به، الدالة على وجوده من حيث كان النظر فيها والفكرة في كيفية أنواعها ومبتدإ خلقها موصل إلى معرفة الصانع وحكمته وقدرته وعلمه وإرادته. ومعرفة الله تعالى مفتاح أبواب السعادات.

ثم إنّ ذلك لا يختص بطائفة، وإيمان كلّ مكلف مختص به وعائد نفعه إليه. فالذي يعمّ نفعه وتتعدّى فائدته أحق بأن يكون أحسن، وأولى بأن يكون أكمل وأتم، وذلك خلق الأجسام، إذ هي أدلة لكافة الأنام.

واعترض المتقدمون من أئمتنا هذا بأن قالوا: إنّ الانتفاع بالأدلة لا يتقرر دون النظر فيها، والنظر من أفعال العباد، فعلى كل تقدير يلزم على مذاهب



المعتزلة أن يكون العبد أحسن فعلا من الرب، لأنّا وإن قدرنا أنّ خلق الأجسام أتم، وإبداعها أكمل وأعم من حيث كانت أدلة على الصانع، فالمقصود منها لا يتم إلا بنظر العقل، وهو واقع عندكم بقدرته الحادثة، ففعله أحسن من فعل ربه. وذلك لا يقوله لبيب، ولا يتخيل عاقل تفضيل الدليل على المدلول.

ومن المتقدمين من المعتزلة من زعم أنّ الإيمان والمعرفة أتم من خلق كثير من الأجسام، إلا أنّ الله سبحانه هو الممكّن منها المعين عليها، ولو لا تمكينه لما استبدّ العبد باختراعها، فاستحق تعالى الشكر والحمد والثناء باعتبار التمكين منها لا من جهة الخالق المخترع لها. وهذا باطل أيضا لما أنّ التمكين إن اقتضى وقوع ذلك بقدرته فهو نفس التأثير، وإلا فلا معنى لنسبة ذلك إلى القدرة القديمة البتة، إذ لا يعقل للقدرة تعلق بموجود إلا تعلق الاختراع والإيجاد[1].

---

(١) قدم المعتزلة جملة من الحجج يمكن حصرها ا في أربعة وجوه وهي:

* **الأول**: وهو عمدتهم ويتمثل في أنه «لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢٠ ظهر). فالعبد لو لم يكن مستقلا في فعله بأن يكون فعله أوجده غيره أو يكون مجبورا على إيجاده لزم محالات، منها:

ـ بطلان المدح والذم على فعل العبد، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره.

ـ بطلان الأمر والنهي، فلا يصح التكليف بهما وهو واقع اتفاقا ولزم بطلان الثواب والعقاب المرتبين على الأمر والنهي. فالأمر بفعل الغير والنهي عنه أو بما يجبر المأمور والمنهي على تركه أو فعله من التكليف بما لا يطاق. فالأمر بما لا يستطاع مما ينكره العقل «فمن يعاقب على ما يخلقه أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة والتزيين» (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٥٣). فكيف يتصور ذلك من العادل الحكيم؟

ـ بطلان فوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وإنزال الكتب «إذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة إلا إذا كان=

= لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله.» (٢). ففائدة الترغيب والترهيب هو الامتثال، والامتثال إنما هو تحصيل الكمالات الروحانية والتطهر من الرذائل النفسية ليترتب على ذلك الثواب والعقاب، فإذا كان العبد لا فعل له ولا اختيار له صار الترغيب والترهيب لا معنى له.

ـ بطلان وجدان الفرق بين أفعال تقرر الفرق بينهما بالوجدان الضروري. وتلك الأفعال كالكفر والإيمان، فإنهما إذا كانا مخلوقين لغير العبد أو أجبر على فعلهما، فلا فرق بينهما باعتبار العبد، فلا يثاب على الإيمان ولا يعاقب على الكفر، لأن الثواب والعقاب يكون ترتبهما عليهما، كذلك لا يدرك العبد الفرق بينهما في القبح والحسن فلا تقوم للعبد حجة ولا عليه بأحدهما كالإحسان إلى مسكين والإساءة إليه، فإن الفرق بينهما ضروري، وعلى تقدير أن لا تأثير للعبد فيهما، فهما سواء بالنسبة إلى العبد، فلا يستحسن أحدهما ويستقبح الأخرى ولا يستحق ثوابا بأحدهما وعقابا على الأخرى «كفعل النبي (ص) من الهداية والإرشاد وتمهيد قواعد الخيرات، وفعل إبليس من الإضلال والإغواء وتزيين الشرور والشهوات؟» (التفتازاني: م ن). فإنهما إن كانا مخلوقين لغير العبد فلا فرق بينهما في استحقاق الثواب في الأول دون الثاني. «فحمل القضاء والقدر على الخلق فيه إبطال الأمر والنهي لأنه تعالى إن كان يخلق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا للوم، والمدح ولا للثواب والعقاب... وكيف يجوز أن يخلق الكفر فيهم وينهاهم عنه ويزجرهم عن فعله، ويحاسب عليه ويسائل عنه، وكيف يجوز أن يبعث الأنبياء إلى خلافه وتركه، وهو يخلق ذلك فيهم.» (عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص ١٤٨).

* **الثاني**: «أنّ من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك» (التفتازاني المقاصد، ورقة ١٢٠ ظهر)، إذ الحكيم هو الفاعل برعاية المصالح، والقبائح ليس فيها إلا الشرور كالظلم الذي هو إذاية محضة عمدا لمن لا يستحقها، وكالشرك الذي هو اعتقاد مشارك في الألوهية أو الشك في ذلك، وكإثبات الولد لمن تنزه عن كونه ذا ولد أو مولود سبحانه وتعالى. فلو كان العبد غير خالق لأفعاله لزم كون هذه القبائح التي يتصف بها العبد مخلوقة للحكيم المنزه عن القبائح لأنه عليم بقبحها غني عن إيجادها (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٥٥)، فلو أوجدها، فإن كان=

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأمّا نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى اسمه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ فَٱعْبُدُوهُۚ﴾[1] وظاهر

= الإيجاد لجهل قبحها لم يكن عليما حكيما، وإن كان للحاجة إليها بنفسه لم يكن حكيما غنيا وإن كان لحاجة غيره كانت مصلحة، والفرض أن لا مصلحة فيها لفرض قبحها من كل وجه.

* **الثالث**: «أن فعل العبد واجب الوقوع وفق إرادته فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك بجواز أن لا يحدثه عند إرادته ويحدثه عند كراهته» (التفتازاني: المقاصد، ورقة، ١٢٠ ظهر). ففعل العبد واجب الوقوع عقلا على وفق إرادته ودواعيه، فيجب أن يكون بإيجاده وخلقه إياه، إذ لو كان بإيجاد الله تعالى لما كان واجب الوقوع عند إرادة العبد ودواعيه، وإنما كان غير واجب الوقوع عند داعية العبد على تقدير كونه بإيجاده الله تعالى لجواز أن يخالف الله تعالى داعية العبد وإرادته في هذا الفعل، فلا يحدثه الله تعالى عند إرادة العبد إياه ولكن يحدثه عند كراهة العبد إياه فلا يجب وقوعه عند إرادته والفرض الوجوب (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٥٥).

* **الرابع**: «لو كان الله خالقا لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها، إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر، فيكون كافرا ظالما، فاسقا، آكلا، شاربا، قائما، قاعدا إلى ما لا يحصى» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢١ وجه). فلو كان الله تعالى خالقا لأفعال العباد صدق عليه أنه فاعل لها إذ لا فرق بين الفعل والخلق، ولو صحّ أن يكون فاعلا لصحّ اتصافه بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فحينئذ تبين أن لا يكون خالقا لأفعال العباد لئلا تلزم هذه الأمور التي لا يستطيع العقل إجزاءها على اللسان بل إخطارها بالبال (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٥٦). فالله تعالى خلق الخلق ولم يدعهم في جهالة، بل أرسل لهم الرسل وأنزل الكتب ليكونوا حجة عليهم يوم القيامة، حيث ينال كلا منهم جزاء ما قدمت يداه. وعليه فإن المعتزلة يرون أن الإنسان موجد لأفعاله، لأنه لو كان مجبرا عليها لذهب معنى الثواب والعقاب وبطل التكليف. لذا فإنهم أثبتوا «الاختيار الكلي للعبد في جميع أفعال العباد، وأنكروا قضاء الله تعالى وقدره بالكلية في الأفعال الاختيارية» (الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ط٢، المطبعة العربية بمصر، القاهرة ١٣٤٤ هـ، ص ص ٩ ـ ١٠). لأنه حسب زعمهم أن تعذيب العبد عند عدم الاختيار لا يكون عدلا، فأوجبوا ثواب المحسن وعقاب العاصي وهذا لا يصح إلا متى كان الإنسان حرا في اختياره.

(١) الأنعام: ١٠٢.



الآية يقتضي انفراد الحق سبحانه بالخلق والاختراع، وذلك ينفي كون العبد خالقا، وقرينة الحال في إرادة التمدح تحقق مدلول العموم. وقال الله سبحانه: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1] الآية./ وهذه الآية زعم الإمام أنها نص في محلّ النزاع. ١٨٧ أ وأجاب الإمام عن قولهم إنّها متروكة الظاهر، لأنّ القديم غير داخل تحت لفظ الشيء. فإنّ المخاطبة لا يدخل تحت عموم الخطاب، ومثّله بالتمثيل الذي ذكره، وهو تقريب للأفهام[2]. ومن المعلوم ضرورة في تعارف العقلاء أنّ

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) إنّ أدلة النقليات للمعتزلة على أنّ العبد خالق مختار لأفعاله كثيرة جدا. وقد ضبطها التفتازاني أنواعا، وسمى كل نوع باعتبار دلالته، وكل نوع مشتمل على أفراد كثيرة وهي:

* **النوع الأول**: وهو «إسناد الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن يحصى لكنه غير المتنازع» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢١ وجه). فقد ثبت من قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ (البقرة / ٢) وهو من أول التنزيل مسترسلا في السور والأحزاب إلى قوله تعالى ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (الناس /٥) الذي هو من آخر التنزيل، فقد أسند الإيمان وإقامة الصلاة في الأولى، والوسوسة في الأخيرة إلى العباد، ومثل ذلك فيما بينهما لا يحصى. وهذا النوع كما يقرر التفتازاني ليس من المتنازع بين أهل السنة والمعتزلة كون العبد خالقا للفعل لا كونه أسند إليه فعل اتصف به فإنه متفق عليه (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

* **النوع الثاني**: «الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للإنذار والاعتبار» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢١ وجه)، فإنّ العبد إذا لم يكن خالقا لفعله اختيارا صار أمره ونهيه كالتكليف بما لا طاقة له به، ومدحه وذمه كمدحه وذمه على فعل غيره، وهو ما لا معنى له.

* **النوع الثالث**: «إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد» (التفتازاني: م ن). لأن اللفظ يجب حمله في الدلائل السمعية على ظاهره إلا لصارف، فمنها: لفظ مأخوذ من العمل نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ =

خروج القديم من الدخول تحت مقتضى لفظ الشيء لا يبطل العموم، بل العموم

= لِّلْعَبِيدِ ﴾ (فصلت / ٤٦) إذ العمل إيجاد.

ـ لفظ مأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ﴾ (البقرة / ١٩٦) إذ الفعل إيجاد.

ـ لفظ مأخوذ من الصنع نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ (العنكبوت /٤٥) إذ الصنع إيجاد.

ـ لفظ مأخوذ من الكسب نحو قوله تعالى: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ (آل عمران / ٢٥) أي ثواب ما كسبت، إذ الكسب إيجاد، وهو مرادف للعمل.

ـ لفظ مأخوذ من الجعل نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ (البقرة /١٩) لأن الجعل إيجاد لحركة المجعول لأنها هي الحاصلة بما قبل ما جعل فيها.

ـ لفظ مأخوذ من الابتداع الذي هو إيجاد بلا سبق مثال نحو قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا ﴾ (الحديد /٢٧).

* **النوع الرابع**: «الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء على الكفر والمعصية» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢١ ظهر)، نحو قوله تعالى ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ (الإسراء / ٩٤)، والاستفهام في هذه الآية للنفي أي لا مانع للناس من الإيمان. وقوله تعالى ﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الانشقاق/ ٢٠)، بمعنى أي شيء كان لهم مانعا من الإيمان. وقوله تعالى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (آل عمران/ ٧٠) فأي شيء حملكم على إلباس الحق بالباطل مع إمكان الإظهار للحق وفي ضمن ذلك أنه لا حامل على الإلباس. إلى غير ذلك من الآيات. فلو كان العبد مجبورا باطنا بأن يكون فعله مخلوقا لغيره أو مجبورا على خلقه كانت هذه الآية حجة للكافرين بأن يقول كيف تكلفني يا رب بما أجبرتني بأنه لا مانع لي منه ولا إلجاي على تركه مع أني مجبور بخلقك لي ما ألجأني إلى ترك ما أوجبت أو فعل ما حرمت، فيكون القرآن حجة للكافر، وقد أنزل حجة عليه (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٢٦١).

* **النوع الخامس**: «تعليق أفعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته» (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٢١ ظهر). نحو قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف / ٢٩) وقوله تعالى ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت/ ٤٠)، فتعليق الفعل بمشيئة العبد يدل على أن لها تأثيرا فيه واستقلالا (ر: التفتازاني: شرح المقاصد: ٤/ ٢٦٢).



حال في محلّه على ما هو عليه. واستدل الإمام بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] وزعم أيضا أن الآية نص في محل النزاع، وفيه نظر، لأنّ من العلماء من تأوّل الآية على أنّ المراد الأصنام التي كانوا ينحتونها ويعبدونها، يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[2] الآية. وليس المراد الأعمال الاختيارية، لأنّها مضافة إلى العباد فلا يصح إضافتها إلى غيرهم.

ثم إنّ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إنّما أراد توبيخ عبدة الأوثان بعبادتهم ما ينحتون، وهم لم يتخذوا أفعال أنفسهم آلهة فتوصف بأنّها مخلوقة، بل إنّما كانوا يعبدون تلك الأصنام، فبين لهم إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنّهم والأجسام التي اتخذوها آلهة مخلوقون لله تعالى.

قال المصنف عفا الله عنه: ومن المعلوم أنهم لم يكونوا ليعبدوا الأجسام إلا بعد نحتها وتصويرها ونصبها، فأخبر الله سبحانه أنّ الأجسام وأعمالهم التي يعملون فيها من النحت والتصوير والتغيير والنصب خلق الله سبحانه، فكان المساق محمولا على عمومه فيحصل الاستدلال لأيمتنا على المطلوب.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة. فممّا تمسكوا به في مدارك العقول أن قالوا: العاقل يميز بين ما هو مقدور له وما ليس مقدورا له، وبين حركاته الاختيارية والاضطرارية الرعشية وألوانه التي لا قدرة له عليها، وبين ما يقع على حسب اختياره، وبين ما يقع على خلاف ذلك. وذلك يقضي بأنّ للقدرة الحادثة أثرا.

وبيّن الإمام أنّ هذا غير مستقيم للمعتزلة، لأنّ من أفعال العباد ما يقع على

(١) الصافات: ٩٦.

(٢) الصافات: ٩٥.



حسب القصود، ومنها ما لا يقع على ذلك، كأفعال الذاهل والمغمي عليه والنائم والناسي، بل كثير من أفعال أكثر الخلق واقعة على خلاف قصودهم. وقولهم إنّ وقوع بعض الأفعال على حسب قصده ودواعيه يدل على تأثير قدرته، باطل، لاحتمال أن يكون فعل الفاعل المختار موافقا لداعية العبد. والتأثير للقدرة القديمة وإن وقعت الموافقة، فليست الموافقة مما تدل على تأثير القدرة الحادثة، بدليل أنّ الري والشبع غير واقعين بالقدرة الحادثة، بل هما مرتبطان بأسبابهما ارتباطا عاديا، يخلق الله المسبب عند خلقه سببه/ أو عقليا على ما تقوله الفلاسفة، فلا دليل في الموافقة على التأثير البتة. ١٨٧ ب

ورأى الإمام أنّ إدراك التفرقة بين المقدور وغير المقدور راجع إلى حقيقة الإمكان، وتأتّي التعلق لا يرجع إلى نفس التأثير، كما أنّا ندرك تفرقة بين المعلوم والمظنون، والعلم والظنّ غير مؤثرين والفصل بيّن.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يتمسكون به وهو من أعظم، إلى آخره.

○ **قلت**: حاصل هذه الشبهة أنّ العبد لو لم يكن متمكّنا من إيقاع الفعل لما توجه عليه التكليف به، وقد توجه، فدلّ على أنّه متمكن، بيان الملازمة أنّه بتقدير ألّا يكون متمكنا، فتكليفه به تكليف ما لا يطاق، وغير معقول أن يقول القائل لمن يخاطب أفعل ما أنا فاعله، واخترع ما أنا مخترعه لأنّ ذلك عبث، وأمّا توجه التكليف فبالاتفاق.

وقد اختلفت طرق أيمتنا في الجواب عن هذه الشبهة. وسلك الإمام فيها مسالك غير مخلّصة، منها: أنّه عكسها على الخصوم، وألزمهم مقتضاها في مسائل يوافقون عليها. وسلك غيره دفعها بإثبات الكسب. فالقائلون به وإن نفوا كون العبد موجدا لأفعاله، فهم معترفون بكونه مكتسبا لذات الفعل، وإن



حصلت بقدرة الباري تعالى، فكونه طاعة أو معصية صفات له، وهي حاصلة بقدرة العبد، فيكفي إثبات هذا القدر في الأمر والنهي.

ودفعها بعضهم: فقال إنّ الله سبحانه أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمّم العزم على الطاعة، فإنّه سبحانه يخلقها فيه، وإن صمّم عزمه على المعصية فإنّه تعالى يخلقها فيه، فيكون العبد حينئذ كالموجد لذلك باعتبار العزم والتصميم. فيكفي إثبات هذا القدر في أن يكون متعلقا للأمر والنهي.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وسبيلنا أن نفاتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه:

الأول كذا.

○ **قلت:** حاصل كلام الإمام أنّ إلزام المعتزلة لأصحابنا متوجه عليهم كما وجهوه علينا، لأنّ لنا أن نقول لهم إذا كان المعدوم عندكم شيء وذات وعلى خصائص صفات الإثبات، فما معنى المطالبة بإثباته؟ وهل ذلك إلّا كقول القائل أوجد ما هو موجود، وأثبت ما هو ثابت. واللازم من ذلك من الإحالة هو عين ما ألزمونا من قولهم: إنّ التكليف المتوجه على العبد ممّا لا تؤثر فيه قدرته، كقول القائل أوجد ما أنا موجده، واخترع ما أنا مخترعه، بل ما يلزمهم أشد، لأنّ حاصل ما ألزمونا يوصل إلى إثبات مقدور بين قادرين، وهو وإن كان محالا إلّا أنّه قد قال به كثير منّا ومنهم. وليس في الإحالة كقول القائل أوجد ما هو موجود وأثبت ما هو ثابت.

وذكر الإمام أنّ نفاة الأحوال منهم لا يجدون جوابا عن هذا الإلزام. وأمّا مثبتو الأحوال/ فلهم أن يقولوا المطلوب هو الوجود وهو حال الجوهر. ١٨٨ أ



وأحال الإمام ذلك من وجهين، **الأول**: أنّ الحال لا تنفرد بالإثبات على الخصوص، وإلا لكانت ذاتا مستقلة بنفسها، وهي لا تعقل إلّا تابعة للحدوث متعلّقة بذي الحال.

الثاني: أنّه لما يلزم على مقتضاه إنكار الأعراض، لأنّه إذا ساغ كون متعلق القدرة حالا، فلم لا يقال إنّ كون الجوهر ساكنا بعد أن كان متحركا، حال ثابتة بالقدرة، فلا حاجة حينئذ إلى إثبات السكون الذي هو العرض المقتضي لثبوت الأحكام، وفيه نظر.

ثم عكس الإمام أيضا عكسا آخر، وذلك أنّهم قائلون أنّ العبد مأمور بالنظر ابتداء قبل إثبات الأمر، فقد ثبت الأمر قبل العلم بالأمر، والطلب قبل معرفة الطالب، وهذا بعيد عن المسألة لا يطابق قول القائل افعل ما أنا فاعله. غاية ما فيه إثبات التكليف قبل العلم بالمكلف.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولا ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا.

○ **قلت**: حاصل هذا الكلام إثبات التناقض في قواعد المعتزلة، لأنّهم قائلون بوجوب الصلاح على الله تعالى.

فقال دهماؤهم بوجوب الأصلح، ونقضوا ذلك فيمن علم الله أنّه لو أبقاه لطغى وكفر وبغى، ولو اخترمه قبل البلوغ لنجا من العذاب. فالمصلحة توجب على أصولهم اخترامه قبل البلوغ، فما باله بلغ حتى كفر وبغى. وهذه مسألة الأطفال الثلاثة التي سأل عنها أبو الحسن الأشعري شيخه أبا هاشم الجبائي[1]، وبسببها نزع أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مذهب الاعتزال.

(١) الصواب أبو علي الجبائي وهو شيخ الأشعري وزوج أمه.



* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يعارضون به أنّ أوامر الشرع وزواجره تتعلق بالأحوال المعللة بعللها. حاصل هذه المعارضة أنّ الأحكام المعلّلة مطلوبة من المكلّف اتفاقا، وليست واقعة عند الخصوم بقدرته، بل هي تابعة لعللها. فقد صح تكليف العبد بما ليس واقعا بقدرته. ومثل ذلك يكون العالم عالما، فإنه حكم مطلوب شرعا، مع أنه معلّل بعلّته.

وذكر الإمام أنّ ادّعاءَهُم استحالة التكليف بما لا يوقعه المكلّف، إن كان ضروريا وجب ألّا يختلف فيه، وقد قال به الجمع الكثير والجمّ الغفير. وإن كان نظريّا وجب بيانه.

ثم دفع هذه الشبهة على مقتضى القول بالكسب، ورأى أنها غير متوجهة على القائلين به. وحكى عن المعتزلة أنّ تأثير القدرة في أحوال الذوات لا في نفس الذوات. وقد حكينا أنّ الوجود عندهم حال للموجود، وهو أثر القدرة الحادثة.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شبهة أخرى لهم.

○ **قلت**: هذه الشبهة ضعيفة جدّا، وطريق إيرادها أن نقول لو تعلّقت القدرة بالمقدور/ لا تعلق التأثير، لكانت كالعلم المتعلق بالمعلوم لاستوائهما في نفي التأثير، فحينئذ يلزم تعلقها بالقديم، والحادث، والأجسام، والألوان، والروائح، واللازم باطل، فالملزوم مثله باطل. ١٨٨ ب

ورأى الإمام أنّها محض الدعوى إذ لا يلزم من استوائهما في نفي التأثير، استوائهما في عموم التعلق أو خصوصه من أحكام الصفات المتعلقات.

ثم بيّن أن خصوص التعلق حاصل مع نفي التأثير حصول عمومه. ألا ترى

أنّ العلم لا يؤثر، وهو عام التعلق، والرؤية لا تؤثر، وهي خاصة التعلق، إذ لا تتعلق إلّا بالموجودات، وليس جميع الموجودات، بل ببعضها. ثم العلم بالمعلوم الخاص خاص التعلق مع انتفاء التأثير.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فهلّا قضوا بتعلق القدرة الحادثة بكل حادث من حيث لا يختلف تعلق القدرة؟. حاصل هذا الكلام راجع إلى ما قدمناه من عموم النسبة لتساويهما بالنسبة إلى جميع المنتسبات. وقد قررنا ذلك فيما مضى.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شبهة أخرى لهم. حاصل هذه الشبهة أنّ الثواب والعقاب بفعل المكلف يقتضيان كونه موجدا. وجاوب الإمام عن ذلك بأنّ الأفعال علامات، والثواب فضل، والعقاب عدل، بناء على نفي التحسين والتقبيح العقليين. وقد أورد بعض المحققين على المعتزلة إشكالا لا يجدون عنه محيصا، وذلك أنّ ما جعلوه أثر القدرة الحادثة إمّا أن يكون ممّا علم الله أنّه يوجد، فهو حينئذ واجب الوقوع. فلا حاجة إلى القدرة الحادثة، لأنّ وقوعه واجب، وخلاف المعلوم محال، وإمّا أن يكون ممّا علم الله أنّه لا يقع فهو حينئذ ممتنع الوجود، فلا معنى لنسبة ذلك إلى القدرة.

وهذا الإشكال يتوجه أيضا على القائلين بالكسب، وبإثبات قادرين. وإنّما يخلص عنه من رأى أنّ القدرة لا تأثير لها البتة. والحقّ أنّه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم (يسألون)[1] فيفعل ما يشاء ويكلّم من يشاء بما يشاء.

قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل إنّما يتكلم على المذهب ردا وقبولا إذا كان

---

(١) في (أ): يفعلون.

معقولا، وما اعتقدوه من كون العبد مكتسبا غير معقول. حاصل هذا الفصل الكلام في تحقيق الكسب. ورأى الإمام في هذا الفصل أنه غير معقول. وقطع في آخر الفصل أنّ القدرة لا تؤثر في المقدور أصلا، وأنّ إثبات الحالة المسماة كسبا، وجعلها متعلقا للقدرة الحادثة دون القديمة قادح في عموم قولنا الباري تعالى قادر على كل شيء. وقد ذكرنا أنّ بعضهم قال الكسب اسم لا مسمّى له. وبتمام هذا الفصل كمل مساق الأدلة.

قال المصنف عفا الله عنه: وأوّل ما يعوّل عليه المحققون في إثبات أنّ القدرة الحادثة غير مؤثرة دليلان. الأول يدلّ/ التمانع المبني على عموم التعلق لتساوي المتعلقات في الصلاحيّة. ١٨٩ أ

الثاني الأدلّة المبنيّة على العلم. وتحريرها كما ذكرناه لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها، لكنّه غير عالم، فليس بموجد، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾(١).

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فصل في الهدى والضلال والختم والطبع. هذا الفصل ترتب على القول بأن العبد موجد لأفعال نفسه، وذلك أنّ المعتزلة زعموا أنّ الشرور والقبائح إنّما يفعلها العبد لنفسه، وأمّا الإله سبحانه فلا يفعل السفه والنقائص، وإلّا لكان سفيها. واحتجوا بظواهر من الأخبار والقرآن. وقد تكلّم الإمام فيما بعد، وبيّن في هذا الفصل أنّ الهدى والضلال لفظ مشترك، فيطلق الهدى ويراد به خلق الإيمان والمعرفة في القلب. والضلال عكسه، وهو خلق الكفر والجهالة بالله بدلا من الإيمان. ويراد أيضا بالهداية الإرشاد. ومنه قول

---

(١) الحج: ٧٣.

العرب: هديت القوم الطريق. وقال تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾[1]، أي أسلكوا بهم مسالك النار. وقال تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[2]، معناه سيهديهم إلى طريق الجنان. ويجوز أن يراد به توالي أنوار الإيمان وزيادتها في قلوبهم. ويطلق ويراد به الدعوة إلى الإيمان. قال الله العظيم: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾[3] الآية. معناه دعوناهم، وقد يراد به الإلهام.

قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[4] المراد من الآية أنّه سبحانه ألهم الرضيع الارتضاع من الثديين.

واختلفوا هل إطلاق اللفظ حقيقة في هذه المجال كلها، أو حقيقة في خلق الإيمان والمعرفة في القلب، مجاز في غيره؟. والصحيح أنّ المجاز خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلّا بقرينة.

والضّلال والختم والطبع والأكنّة والرّان متقاربة المعنى. والمراد عندنا من ذلك خلق الكفر والجهل في القلب.

وللمعتزلة في معنى الختم والطبع مذاهب فاسدة. فقال كثير منهم: المراد بذلك وصف الكفرة بالكفر. وقال الجبّائي وابنه: الختم والطبع سمة يسمها الله على قلوب الكفار، فتتميز بذلك عن قلوب الأبرار، وتعلم بذلك الملائكة حال العبد، فإذا رأوا صاحب سمة الكفر لعنوه وذمّوه. وزعمت المعتزلة أنّ وضع هذه السمة من مصالح الدين، لأنّ المقرّبين إذا تعرّضوا للعنهم (وخزيهم)[5]

---

(١) الصافات: ٢٣.

(٢) محمّد: ٥.

(٣) فصلت: ١٧.

(٤) البلد: ١٠.

(٥) سقطت من (أ).

وأعلموا بذلك تأخروا عمّا يؤدي إلى ذلك.

وقال عبد الواحد وبشر بن المعتمر: الطبع منع ضروري من الإيمان يخلقه الله في القلب، فإذا طبع الله على قلب عبد لم يكن العبد بعده مأمورا بالإيمان ولا منتهيا عن الكفران، وكان حكمه حكم المعاقبين في أطباق النيران لا يخاطبون بأمر ولا نهي.

١٨٩ ب وقال بكر ابن أخت عبد الواحد: الطبع منع من الإيمان والإخلاص،/ والعبد بعدهما مأمور بهما.

وقال بعض أصحاب عبد الواحد وبكر: الطبع منع من الإخلاص دون الإيمان، والعبد بعده مأمور بالإيمان دون الإخلاص. وهذه دعاوى لا يقوم عليها دليل، والإطالة في ذلك لا معنى لها. وقد تكلّم الإمام على بعض الآيات الواردة في هذا الفصل، والأمر فيها قريب.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فصل العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه.

○ **قلت**: تكلّم في هذا الفصل على مقتضى الكسب، وأخرج من مقتضى السبر والتقسيم أنّ التفرقة الضرورية المدركة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية لا ترجع إلى نفس الفاعل، وإلّا لما اختلفت، ولا إلى حال، لأنّ الحال لا تطرأ على الجواهر إلّا تابعة لموجود كما ذكرناه، ولا إلى الإرادة والكراهة، لأنّ الذاهل والغافل يفرّق بينهما وإن لم يكن في حال ذهوله مريدا، ولا إلى صحة اليد وعلّتها، لأنّ الأيّد[١] الصحيح اليدين يدرك التفرقة بين أن يحرك يده قصدا، وبين أن يحرك الغير يده، وإن كانت يده في الحالتين على صفة واحدة، فتعيّن حينئذ أنّ الفرق راجع إلى القدرة، وأنّ إحداهما مقدورة والأخرى غير مقدورة.

(١) الصحيح البنية.



وقد تناقض مذهب الإمام في هذه المسألة. فتارة أثبت الكسب، وتارة نفاه، وتارة أثبت التأثير الحقيقي، وتارة أثبته بالإعانة والتمكين.

والحقّ أنّ هذا الفرق المعقول بين الحركتين إن اقتضى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها فهو صريح مذهب المعتزلة، وإلّا فلا معنى لسوى ذلك.

ولمّا سبر الإمام مورد الفرق بين الحركتين، خلص منه أنّ الفرق راجع إلى القدرة. فهناك أثبت الكسب، والفرق مسلّم. واستلزامه الكسب غير معقول، بل إمّا التأثير الحقيقي، وإمّا الخير المحض، وأمّا الواسطة فغير معقولة. وهذه الواسطة التي أثبتها أهل الكسب بين التأثير ونفيه كالحال التي هي واسطة بين الوجود والعدم، وهما غير معقولين، والله أعلم.

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فصل القدرة الحادثة عرض من الأعراض، إلى آخر هذا الفصل.

قد مضى الكلام فيه، وإذا ثبت أنّ الأعراض لا تبقى عموما، (فهذا)[1] الحكم العام صادق على القدرة. وقد استدل الإمام على استحالة بقاء الأعراض، ودلالته دائرة بين ثوابت، فيها نظر. وينبني على هذه المسألة هل يجوز تقدم القدرة على المقدور؟، أو يجب كونها مقارنة له؟. وقد أفرد هذه المسألة في فصل ظاهر وليس تحته طائل.

❋ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة، وإن كان (متعلّقا)[2] للقدرة الحادثة فهو (مقدور بها)[3].

(١) في (ب): فمبدأ.

(٢) في (أ): مقدورا.

(٣) في (أ) و(ب): مقدورها.



○ **قلت:** قصد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يبيّن في هذا الفصل زمن تعلّق القدرة بالمقدور، وفرض ثلاثة أحوال، حالة عدمه، وحالة وجوده، وحالة/ بقائه. ١٩٠ أ

واتفق النّاس على أنّ القدرة لا تتعلّق بالموجود حال بقائه. واختلفوا هل تتعلّق به زمن عدمه أو حال حدوثه؟. وبالأوّل قالت المعتزلة، وبالثاني قالت الأشاعرة بناء على المقارنة. والحقّ أنّ الجوهر حال العدم على استمرار الانتفاء. فلو تعلّقت به القدرة حينئذ لما فرضناه معدوما. فإذا بطل تعلقها به زمن العدم وزمن البقاء، لم يبق إلّا أن يكون تعلّقها أوّل زمن الحدوث، وهو المعبّر عنه بالمعيّة، وهو زمن أدقّ من أن يثير العقل والحسّ إليه.

واستدل الإمام على إثبات المعيّة بأنّ العدم المحض والنفي الصرف لا يكون مقدورا البتّة، فلا تتعلّق به القدرة فيه، كما لا تتعلق بالموجود حال بقائه لما فيه من تحصيل الحاصل. فإن لم تتعلق القدرة بالحادث حال حدوثه وجب انتفاء التعلق، فتخرج القدرة بذلك عن صفة نفسها، وهو باطل.

وألزمهم الإمام إلزاما، زعم أنّهم لا محيص لهم عنه، وهو أنّهم إذا جوّزوا كونه مقدورا في حال العدم قبل وقوعه، فليجوّزوا كونه مقدورا قبل توالي أزمنة بقائه بجامع قيد القبليّة، فإنّ أوّل زمن البقاء يقابل أوّل زمن الإمكان، وهو ثان عن زمن الحدوث، وكما كان زمن الحدوث ثانيا عن زمن وجود القدرة، فألزمهم إذا جعلوه مقدورا في أوّل حال الإمكان أن يجعلوه موجودا في أوّل أزمنة البقاء، وهم غير قائلين به، وفيه عسر. وما التزموه على مقتضى مذهبهم في هذه المسألة من وقوع المقدور مع العجز، ووقوع القدرة مع الموت باطل. وكلام الإمام في ذلك بيّن لمتأمله.

ثمّ تكلّم على العجز، هل هو مقارن للمعجوز عنه مقارنة القدرة للمقدور،

أم حكمه أن يتقدم المعجوز عنه بخلاف القدرة؟.

واختار الإمام المقارنة فيه، كالمقارنة في القدرة. ورأى أنّ العجز لا يصدق إلا حيث إطلاق القدرة. فحيث صدق صدق، وحيث انتفى انتفى.

وبقيت في العجز مسألة وهي: هل العجز صفة ثبوتية أو صفة عدمية؟. وقد اختلف أهل النظر في ذلك. والظاهر أنّ العجز صفة سلبية. والصحيح أنّ العجز يصدق، كان المعجوز عنه مقارنا أو غير مقارن. ولعلّ التحاكم في صحة هذا الإطلاق إلى اللّسان، وهو يقتضي ما ذكرناه.

ثم بنى الإمام على هذه المسألة مسألة ثانية، وهي هل تتعلق القدرة بالضدّين أم لا؟. ومن المعلوم أنّ هذه المسألة متفرعة عن مسألة المقارنة، لأنّه إذا قلنا بمقارنة القدرة للمقدور استحال تعلّق القدرة الواحدة بالضدين لاستحالة اجتماع الضدين في الزمن الواحد.

وقد حكي في هذه المسألة ثلاثة مذاهب بين المتكلمين. فقالت الأشعرية: لا تتعلق القدرة الحادثة إلّا بالمقدور الواحد. واختلفت أقوال المعتزلة، فقال كثير منهم بجواز تعلّقها بالمتضادات./ وقال آخرون منهم إنّها تتعلق بالمختلفات دون المتضادات. ١٩٠ ب

وأبطل الإمام القول بأنّ القدرة تتعلق بالمتضادات من وجوه:

الأوّل: أنها لو تعلقت بالضدين لكان القادر على اكتساب العلم بالشيء، قادرا على اكتساب الغفلة والذهول عنه، وهو محال.

الثاني: أنه يلزم على مقتضاه اجتماع المتضادات، وقد ذكرناه.

الثالث أنّ القدرة الواحدة لو صلحت للضدين معا لكان اختصاص أحدهما



بالوقوع ترجيحا من غير مرجح.

فإن قيل يترجح أحدهما بالقصد والإرادة. قلنا هذا باطل من وجهين:

الأوّل: أنّ أحد الضدّين الذي صلحت القدرة له ولضدّه قد يقع من الذاهل والغافل والنائم من غير إرادة.

الثاني: أنّا إذا فرضنا الإرادة مخصصة لأحد الضدين، والكلام في وقوع تلك الإرادة كالكلام في وقوع أحد الضدين، ويلزم منه التسلسل. ومن المعلوم من مذهبهم أنّ الإرادة لا تراد.

وأبطل الإمام جواز تعلقها بالمختلفات، بأنه لو جاز ذلك لكانت الذرة القادرة على الدبيب، قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات والمعارف، وهذا عندي غير لازم لهم، لأنّ القائل بجواز تعلقها بالمختلفات إنّما قالوا ذلك مع التأتّي والقبول. فالذرة وإن تأتّت منها الحركة والدبيب، فالعلوم والمعارف لا تتأتّى منها. فلذلك لم تتعلق قدرتها بذلك، وإن جاز تعلقها بالمختلفات.

شبهة لهم، لو كانت القدرة لا تتعلق إلّا بمقدور واحد، لكان الفاعل مضطرّا إليه، مقهورا عليه، ولا تتحقق القدرة إلّا عند التمكن من الضدين.

قلنا: هذا غير مستقيم على قواعدكم، لأنكم أثبتم القدرة مع امتناع المقدور، وزعمتم أنّ المقيّد المربوط قادر على المشي والتصرف، فإذا جوّزتم القدرة مع امتناع المقدور، فجوّزوا القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضدّه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق إلى آخره.

○ **قلت**: تكلم الإمام في هذا الفصل على جواز تكليف ما لا يطاق. وقد

اختلف الناس في جوازه ووقوعه. فمنهم من جوّزه، ومنهم من أحاله. والمجوّزون اختلفوا في الوقوع. وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري بوقوعه. وحكى الإمام اختلاف قوله في جواز تكليف الميّت والمغشي عليه، وهذا من تكليف ما لا يطاق. واختار الإمام في البرهان وغيره جواز تكليف ما لا يطاق، بمعنى ورود الصيغة بالتكليف، لا بمعنى طلب وقوع المحال، لأنّ ذلك محال من العالم باستحالة المطلوب.

وقد جرت عادة العلماء أن يرسموا هذه المسألة برسوم مختلفة اللفظ. فمنهم من يقول تكليف ما لا يطاق، ومنهم من يقول التكليف بالمحال، والمسألة تدخل في باب خلق الأفعال.

قال المصنف/ عفا الله عنه: من المعلوم أنّ ما لا يطاق صادق على المستحيل بذاته، كالجمع بين الضدين. واتفق الناس على أنّ هذا غير واقع شرعا، وعلى ما هو جائز في نفسه، إلّا أنّه ليس من نوع مقدورات البشر غالبا كالطيران في الهواء، والمشي على الماء، وهو غير واقع أيضا اتفاقا. وعلى ما العبد تارك له مشتغل بضده، وحاله حال من لو أراد المأمور به لقدر عليه ولتأتّى منه، كالكافر المأمور بالإيمان وهو متأتّ منه، وهذا واقع شرعا. ١٩١ أ

وأئمتنا أطلقوا الإحالة على كل هذه الوجوه، فأرادوا منها مرة المحال بذاته، وأرادوا أخرى المراد عادة، وإن كان من الجائزات عقلا. ويخرج من مذهب من يرى أنّ القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور أصلا أنّ التكاليف كلها على خلاف الاستطاعة. وقد رأى بعض المتأخرين من المحققين أنّ تكليف ما لا يطاق واقع عموما، وفي قضية أبي جهل خصوصا.

أمّا وقوعه عموما، فلأنّ التكليف إنّما يتوجه حال استواء الداعي إلى



الفعل، أو الترك، أو حال ترجيح أحد الجانبين. فإن كان الأوّل فقد كلّف حصول الترجيح حال الاستواء، وذلك تكليف ما لا يطاق. وإن توجه التكليف حال الترجيح، فإمّا أن يتعلّق التكليف بتحصيل الطرف الراجح، وهذا من تكليف المحال أيضا، لأنّ تحصيل الرجحان للراجح من تحصيل الحاصل، وهو محال. وإن تعلق التكليف بتحصيل الطرف المرجوح، فقد كلّف ترجيح المرجوح، وهو من تكليف المحال. وفي هذا الطريق بحث.

وحقق الإمام جواز تكليف المحال بالاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه (قاعدا)[1]، وهذا من تكليف ما لا يطاق، لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ القدرة مقارنة للمقدور، وأنّها لا تتعلق بالضدين، وأنّ القادر على القيام غير قادر على القعود، فإذا جاز تكليفه بالقيام حالة القعود فهو من تكليف المحال، لأنّ وقوع القيام مقدور من غير قدرة عليه، مستحيل.

فالمأمور به إذا قيام غير مقدور عليه حال الأمر، وذلك عين التكليف بالمحال.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قيل المأمور به القيام منهيّ عن تركه إلى آخره.

○ **قلت**: أورد الإمام هذا في مساق الاعتراض على ما قاله، لأنّه لمّا ذكر أنّ القاعد غير قادر على القيام المأمور به، توجه للمعترض أن يقول هو قادر على القعود المنهي عنه، فلعلّه متعلق التكليف.

وهذا إنّما يتوجه على مذهب من يرى الأمر بالشيء منهيّا عن ضده. وبطلان الاعتراض ظاهر في كلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

---

(١) في (أ) قادرا.



ويقينا أنّ القاعد المأمور بالقيام إنّما كلّف ما لا قدرة له عليه حال الأمر، فهو القيام الذي لم تقارنه قدرة، فهو مستحيل بهذا الاعتبار.

قولهم إنّ الأمر بالضدين يستلزم إرادة الجمع بينهما، وهو محال باطل، لأنّه مبني على أنّ الأمر يلازم/ الإرادة، ومذهب الأشعري خلافه. ١٩١ ب

وحكى الإمام عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ هذا الجائز قد وقع في تكليف الملائكة إنباء آدم بأسماء المسميات، وفي أمر السماء والأرض أن تأتيا طوعا أو كرها، وفي أمر الأشياء أن تكون موجودة وهي عاجزة عن ذلك، وفي قضيّة أبي جهل، لأنّه كلّف بالإيمان، والإيمان تصديق النبيء صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما جاء به، وممّا جاء به أنّ أبا جهل لا يؤمن.

فقد كلّف أبو جهل أن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وأن يصدقّه في أنّه لا يصدّقه، وذلك من تكليف ما لا يطاق.

واحتج الإمام أبو بكر بن فورك رَحِمَهُ ٱللَّهُ على وقوع تكليف ما لا يطاق بأنّه سبحانه كلّف الناس العمل بالعدل، ثم نفى عنهم استطاعته بقوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1] الآية. واحتج على جواز ذلك سمعا بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2]. ولا معنى للدعاء برفع المستحيل عقلا، والمطلوب رفعه عندنا في الأمر إنّما هو ما لا يطاق لثقله.

ثم ذكر الإمام أن الألوان والطعوم غير مقدورة للعباد، ولذلك لا يوصفون بأنّهم عاجزون عنها، إذ لا يصدق العجز إلّا حيث تصدق القدرة.

---

(١) النساء: ١٢٩.

(٢) البقرة: ٢٨٦.



وذكر أنّ العقل ممّا يحسّ، ومراده الإحساس العقلي.

وختم الباب بفصل تكلم فيه على خلاف المعلوم، هل هو مقدور الله سبحانه أم لا؟. وحكى اضطراب المتكلمين فيه واختلافهم. والصحيح في ذلك ما اختاره أنّه مقدور باعتبار ذاته، غير مقدور باعتبار تعلق العلم بالمستحيل الوقوع. والفصل بيّن.

وجرت عادة العلماء أن يذكروا مسألة يتذاكر فيها المتعلمون، وهو هل في المقدور أن يجعل الله السموات والأرض في مقدار خزة الإبرة فما دونها. وربّما سارع العوام في مثل هذا أن يقولوا جوابا عنه، الله قادر على كلّ شيء. وجواب العلماء في ذلك أنّه مستحيل مع بقاء عين الإبرة على قدرها، والسموات والأرض على أجرامها.

وأمّا مع انعدام بعض الأجزاء أو توسيع عين الإبرة حتى تقبل أن يجعل ذلك فيها فهو جائز. فقد ثبت بطلان التداخل. وأنّ الضيّق لا يحمل المتّسع إلّا على تقدير التوسيع، فتخرج المسألة حينئذ عن وضعها. وإذا ثبتت أنّ التداخل محال، وأنّ الضيّق لا يحمل المتّسع، كان جعل السموات والأرض في خزة الإبرة محال، والمحال ليس من جنس المقدورات، فلا يصدق عليه أن يقال هو مقدور عليه ولا معجوز عنه، لأنّ إطلاق الاسمين مرتبط كما ذكرنا بالقابلية.

ونص الإمام في الإرشاد على هذه المسألة حيث ردّ على الطبائعيين، فقال: ولو جاز قيام متحيز، بجنب متحيز، لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة من غير تقدير عدم شيء منه، وهذا معلوم/ بطلانه على الضرورة. ١٩٢ أ

ولما أراد الله سبحانه ضرب المثل في المحال شرعا بالمحال عقلا قال



تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ﴾[1] يعني عين الإبرة.

واختلفوا في الجمل المراد في الآية، وفيه قراءات، وفي معناه اختلاف، محلّها كتب التفسير، والله الهادي للصواب بفضله.

* * *

(١) الأعراف: ٤٠.

فَصْلٌ
في الردّ على القائلين بالتولّد[1]

(١) مسألة التوليد مسألة متشعبة عن مسألتي الاستطاعة وخلق الأفعال. فقد قسّم المعتزلة أفعال العباد الاختيارية إلى مباشرة ومتولدة. أمّا المباشرة فهي التي تترتب على العمل رأسا. وأمّا المتولدة فيذكر الأشعري أنّ المعتزلة اختلفوا في تعريفها. فقال بعضهم: المتولد هو الفعل الذي يكون بسبب منّي ويحلّ في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوجَبتُ سبَبَه، فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقال آخرون: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل: الألم الذي يلي الضرب، والذهاب الذي يلي الدفعة. وقال الإسكافي: كل فعل يتهيّأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له، فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيّأ إلّا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حدّ التولد، داخل في حدّ المباشر. (ر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٤٠٨ ـ ٤٠٩). وقال القاضي عبد الجبار: «الذي نسميه مباشرا، هو ما نفعله ابتداء في محلّ القدرة من دون فعل سواه. والمتولد على ضربين: أحدهما: أن يكون كالمباشر في كونه في محل القدرة، كما نقوله في العلم المتولد عن النظر... والثاني يتعدّى محلّ القدرة، وإن كان السبب يوجد في محلّ القدرة». (القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف، تحقيق الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٢ ـ ١٩٨١، ٣٦٧/١). وقال: «كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يصل فعل آخر عنده وبحسبه، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة، فهو فعل العبد. وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه، ولا يضاف إليه على طريق الفعلية، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له». (القاضي عبد الجبار: م ن، ٤٠٠/١). فالفعل ينسب إلى الإنسان إذا كان السبب الذي أدّى إلى حصول الفعل سببا من جهة الإنسان، وذلك لأنّ السبب إنّما يتبع السبب الذي أوجده، ثم يتبع فاعل السبب، فيكون المباشر والمتولد كلاهما من فعل العبد، لأنّه المتسبب في كل منهما. والفارق بينهما أنّ المباشر حدث في وقت حدوث السبب دون تراخ، بينما حدث المتولد في الوقت الثاني من حدوث السبب، أي على سبيل التراخي وبواسطة.
ويبدو من التعاريف السابقة أنّ أهم فارق بين المباشر والمتولد هو وجود الواسطة في الثاني دون الأوّل.



* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذه القاعدة التي هي قاعدة التولد مبنية على خلق الأفعال. وقد تقرر من مذهب المحققين من الأشعرية بطلان الأصل بما انبنى عليه أوّلا بالبطلان. ولمّا كان من مذهب المعتزلة القول بتأثير القدرة الحادثة في المقدور، بنوا عليه قاعدة التولد. وقد أطال إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مصنفاته الكبار في هذا الباب، ووسع القول فيه، ولا معنى للإطالة في ذلك عندنا، لأنّ إبطال تأثير القدرة الحادثة في المقدور يحقق بطلان التولد، وكل ما انبنى عليه.

وقد قال جمهور المعتزلة بالتولد خلا النظّام، فإنّه وافق أهل الحقّ في إبطال التولد. وأصل مذهبهم في التولد أنّ الأفعال على قسمين: منها ما يقوم بالقادر، ومنها ما يقوم بغيره. والقسم الأول على قسمين: فمنه ما يقع بالقادر ابتداء من غير فعل يتقدمه منه. ومنه ما يقع مسبوقا بفعل يتقدمه. فالأول حركاته، والثاني العلم النظري الحاصل بعد تقدم النظر الصحيح. وأمّا ما يقع بغير القادر، وهو الذي عبّر عنه الإمام بأنّه مباين لمحلّ القدرة، فهو الاعتماد في الاندفاعات. واتفقوا على أنّ هذه المتولدات واقعة بالقدرة بتوسط السبب. فحركة المفتاح متولدة عن حركة اليد، وحركة اليد موجودة بالقدرة، فالمفتاح وإن قلنا إنّه تحرك بالقدرة، فعلى معنى أنّ القدرة باشرت السبب دون المسبب. وعند المحققين من أصحابنا أنّ ذلك كله واقع بقدرة الله سبحانه لا قدرة العبد على شيء منه.

وقد قال النظّام أنّ الأفعال المتولّدة تضاف إلى الله سبحانه ولا تضاف إلى فاعل السبب. فوافقنا من هذا الوجه على إبطال التولّد، لكنّه رأى أنّ معنى إضافة المتولّدات إلى الله سبحانه أنّه خلق الأجسام على خصائص وطبائع تقتضي حدوث الحوادث المعتورة على الأجسام، لا على أنّ السبب واقع

بالقدرة القديمة. (ففي عين هذا)[١] الحرف خالف الأصحاب[٢].

واتفق أكثر المعتزلة على أنّ المتولد واقع بالقدرة بتوسط السبب، فسمّوا المتولد مقدورا، وإن كان (غير)[٣] مباشر بالقدرة. ومنهم من قال إنّ المتولد غير مقدور، ولا واقع بالقدرة، وإنّما يقع بالقدرة عند هؤلاء السبب دون المسبب. واختلفوا في مسائل سوى ذلك[٤].

---

(١) في (أ): فعند هذا الحرف.

(٢) ذهب النظّام إلى القول بأنّ كلّ ما جاوز حيّز الإنسان من الأفعال، فهو خلق الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أنّ الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب حصول الألم عند الضرب. ولعله يقصد بقوله "بإيجاب الخلقة" أي بحكم الحتمية وبمقتضى الضرورة النّاشئة عن طبيعة الأشياء وصفاتها التي خلقت عليها، فيكون المرجع في الفاعلية إلى الأجسام. ويذكر البغدادي أنّ الجبائي كفّر النظّام لقوله هذا. (ر: القاضي عبد الجبار: المجموع، ٣٩٩/١. كذلك البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٥).

(٣) سقطت من (أ).

(٤) اختلفت أقوال المعتزلة في الأفعال المتولدة. فذهب جمهورهم إلى القول بأنّ المتولدات كلها أفعال الإنسان، وهو خالقها، ولا صنع لله تعالى في شيء من ذلك. وأجاز بشر بن المعتمر القول بأنّ كل ما يحدث عند فعل من جهتنا، فهو من فعلنا، وأجاز أن يكون السمع والبصر وما وراء ذلك من أنواع الإدراك، وجميع أنواع الألوان والطعوم والروائح، متولدة عن فعل الإنسان، وكل ذلك يكون مخلوقا له، مخترعا من جهته، لا صنع لله تعالى فيه. (ر: عبد الجبار: م ن. كذلك الإسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد ١٣٧٤هـ ـ ، ص ٧١). وهذا الرأي فيه مغالاة في إثبات الحرية والاختيار الإنسانيين لدرجة تعلو بالقدرة الحادثة المحدودة القاصرة إلى درجة القدرة القديمة الشاملة.
وذهب أبو العبّاس القلانسي من متكلمي أهل الحديث إلى عين ما ذهب إليه النظّام. وهذا يؤدي إلى القول بأنّ الله تعالى مضطر، وإلى أنّ من فعل سببا في محلّ يصير موجبا على الله تعالى أن يفعل ذلك المتولد في المحلّ، بحيث لا تكون له قدرة الامتناع. (ر: النسفي أبو المعين: تبصرة الأدلة، ص ٧٢٧). =

المسألة الأولى: هل يجري التولد في أفعال الباري جريانه في أفعال العباد أم لا؟.

فقال كثير منهم بامتناع ذلك. ورأوا أنّ أفعال الباري سبحانه مقدورة له من غير توسط سبب.

وأجاز طوائف/ من محققيهم أن يقع في أفعاله ما هو متولد عن أسباب، فتباشر القدرة الأسباب دون المسببات كما كان ذلك في أفعال العباد. ١٩٢ ب

المسألة الثانية: اختلفوا بعد القول بجريان التولد في أفعاله، هل يجوز وقوع هذه المتولدات المسببات ضرورة للباري سبحانه من غير أسبابها أم لا؟. فقال قائلون منهم: ليس ذلك بممكن ولا من جنس المقدور. وأجاز ذلك طوائف منهم، واتفقوا على امتناع ذلك في المتولدات من أفعال العباد.

المسألة الثالثة: القائلون بالتولد اتفقوا على أنّه لا يصح إلّا في بعض

= وذهب ثمامة بن الأشرس إلى أنّ المتولدات وكل فعل ما عدا الإرادة، كل ذلك أفعال لا فاعل لها (ر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٨. كذلك البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٥٧). وبناء على هذا القول تكون كثير من الأفعال المحكمة المتقنة قد خرجت من العدم إلى الوجود من غير تخصيص مخصص وإيجاد موجد، وهذا تعطيل محض.

أمّا جمهور المعتزلة فذهبوا إلى أنّ المتولدات توجد في محالها على وفق إرادة فاعل السبب وقصده، كما توجد أفعاله القائمة به على وفق إرادته وقصده، فإنّه إذا أراد أن يتحرك الجسم حركة يسيرة، دفعه دفعة خفيفة، ومتى أراد أن يتحرك حركة قويّة، دفعه دفعة قويّة. وكذلك الحال في الألم وذهاب السهم. ومن حيث الحكم فإنّ فاعل أسبابها يلام ويعاقب. ولو لم يكن ذلك فعله، لما توجّهت عليه اللائمة، ولما استحق العقوبة، إذ استيجاب ذلك واستحقاقه على فعل الغير محال. (ر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٨. كذلك الباقلاني: التمهيد، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.)



الأعراض دون بعض، وأمّا الجواهر فأجمعوا على أنها واقعة بالقدرة القديمة، وليست متولدة عن سبب.

وقد تعرض الإمام لتفصيل مذهبهم، وبيّن بطلانه، وقد دلّ البرهان القاطع على أنه لا يخرج من العدم إلى الوجود شيء إلّا بقدرة الله سبحانه، فبطل بذلك التولد وغيره من قواعد المعتزلة المبنية على أنّ العبد مستقل بالخلق والإيجاد.

وأولى ما يعوّل عليه دلالة التمانع، والدلالة العلمية، ونحن نتبع لفظ الإمام قاصدين أقرب ما يمكن في الإيجاز والاختصار.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: القدرة الحادثة لا يتعلق الإيجاد بمحلّها، يريد أنّ القدرة تقتضي تعلقا ايقاعيّا وأثرا وجوديّا، والأثر غير المؤثر.

فالمحلّ الذي قامت به القدرة غير محلّ الإيقاع، ضرورة أنّ الأثر غير المؤثر، ولا معنى لتخصيص ذلك بالقدرة الحادثة دون القدرة القديمة. وقد بيّنا المباين لمحلّ القدرة وأنّه كالاعتماد.

وفصل الإمام ما أمكنه من مذاهبهم، ثم استدل على ما ذهب إليه أهل الحق من إبطال قاعدة التولد. واختصار دليله أن يقال المتولّد إما أن يكون مقدورا أو غير مقدور. والأوّل باطل، وإلّا لجاز وقوعه دون توسط السبب، كما يجوز ذلك إذا فرض مقدورا للباري تعالى، فحينئذ يخرج السبب بذلك عن كونه موجبا بذاته لوقوع السبب عند ارتفاع الموانع، فلا معنى حينئذ لسببيته، وإن كان غير مقدور استحال وقوعه بالقدرة مطلقا مباشرا وبتوسط السبب.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قالوا الباري سبحانه قادر لنفسه.

○ **قلت**: هذا إنّما أورده الإمام عنهم في معرض الفرق، حيث ألزمناهم

إن كان مقدورا أن يقع دون سبب، كما يقع لو فرضناه مقدورا لله سبحانه.

وجواب الإمام عن استرواحهم إلى هذه التفرقة ظاهر قوله: وإنّما الموقع للفعل كون القادر قادرا، يعني الحكم المترتّب على العلّة ليصحّ ذلك غائبا عندهم، لأنّهم قائلون بإنكار الصفات. وإن أقرّوا بالأحكام، فالمقتضي غائبا لوجود الأفعال عندهم الأحكام لا عللها، وهو غير معقول عندنا، لأنّ صدق الحكم مشروط بوجود علته كما قدمناه.

ثم ألزمهم الإمام على القول بالتولد نسبة الأفعال إلى الميّت/ وفيه مكابرة للعقل. ويلزم عليه نفي الصانع. ومورد الإلزام فيمن رمى سهما إلى غيره، فمات الرامي قبل وصول السهم أو قبل تأثيره، فكلّ ما يقع بالمرمي من جراح وسريان الألم، وحدوث أسقام وزهوق نفس، كلّ ذلك فعل للرامي بعد موته، وذلك لا يرتضيه عاقل. ١٩٣ أ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن قالوا وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود إلى آخره.

○ **قلت:** لا حاصل لهذه الشبهة، إذ ليس لوقوع المسببات مناسبة للأسباب على حسب القصود دلالة على التأثير والارتباط.

ثم بيّن الإمام أنّ المعتزلة تحكّموا، حيث لم يطردوا القول بالتولد في جميع المسببات مع أسبابها، وهم مطالبون بالفرق، والله أعلم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فصل، ذهب الفلاسفة إلى أنّ الكون والفساد إلى آخره.

○ **قلت:** هذا الفصل مشتمل على ذكر كليّات من مذاهب الحكماء والطبائعيين، وبسط مذاهبهم في كيفية الانفعال والانتظام، وتبيين معنى الإبداع،



وترتيب الوجود العلوي والسفلي يستدعي الإطالة، ويخرج عن مقصود الاعتقاد. فقد أثبت الإسلاميّون حدث العالم، وأنّه له فاعلا مختارا لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلّا بقدرته، فلم يبق بعد هذه القواعد الثابتة المبرهنة للأفلاك والطبائع، أو العقل الأوّل أثر ولا فعل.

وقد كان الأولى بالإمام البحث عن إبطال قواعدهم، إلّا أنّه أحال النظر على كتاب الشامل. فقد أبلغ فيه. وغاية ما أورده في هذا الفصل أمرين:

الأوّل: مطالبتهم بالدليل على ما ذكروه من أنّ الموجود الأوّل أوجب ما بعده، ثم كذلك على التدريج، وهلّا استقلّ الأوّل بالتأثير المطلق؟.

الثاني: المطالبة بتحقيق معنى تأثير الطبيعة، فإنّهم أشاروا إلى أنّ العناصر المركبة المجتمعة تحدث عنها أجسام العالم المنحطّ عن فلك القمر.

فباحثهم الإمام في مرادهم باجتماع العناصر، فإن أرادوا التداخل فهو محال عقلا، وإلّا اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة من غير تقدير عدم شيء منه، وهو باطل.

وإن أرادوا التجاور مع أنّ كلّ عنصر مختص بحيزه متفرد بصورته، فينبغي أن تبقى العناصر بسائط على صورها في مراكزها، فلا تركيب حينئذ. وذكر مذاهبهم في الامتزاج، وتكاثر الكيفيات لا يليق بهذا الكتاب.

* * *



* قال:

فَصْلٌ
في إرادة الكائنات

مقصود هذا الفصل الردّ على المعتزلة القائلين بأنّ الشرور والقبائح كلّها واقعة على خلاف إرادة الله سبحانه.

وقاعدة مذهب الأشعرية عموم تعلق الإرادة، وأنّ الحقّ سبحانه مريد لجميع الكائنات. وحكى الإمام اختلاف أئمتنا في مسألتين من هذا الباب.

المسألة الأولى: هل يطلق هذا الجواب تفصيلا أو عموما؟ أم لا؟.

فأبى بعضهم إطلاقه خصوصا، وإن/ أقرّ بالعموم، فامتنع من أن يقول أراد الكفر والمعصية لما فيه من إيهام الأمر به بتقدير أن يكون مرادا. ونظير ذلك أنّ القائل يقول: العالم بما فيه كلّه لله، ولا يقول تفصيلا: الولد والزوجة لله، وإن كان ذلك داخلا تحت العموم. واختار الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إطلاقه عموما وخصوصا. ١٩٣ ب

فعمومه أن نقول: كلّ كائن مراد لله، وخصوصه أن يقول: (الكفر)[1] والمعاصي مرادان لله.

المسألة الثانية: هل يصح أن يقال إنّه سبحانه يحب كفر الكافرين ويرضاه أم لا؟.

فمنع القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلّاب من ذلك، وأجازه الإمام وصحح إطلاق القول: إنّه تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا، معاقبا عليه الكافر.

---

(١) كلمة ساقطة من (أ).



ومبنى المسألة على المحبّة والرضا، هل هما راجعان إلى الإرادة فقط، أو إلى معنى زائد؟. والأوّل اختيار الإمام، فلا معنى عنده لمحبّة الله سبحانه للشيء إلّا إرادته له، كما أنّه لا معنى لمحبّة العبد لله سبحانه إلّا انقياده وطاعته لأمره. والجمهور من المحقّقين فسّروا المحبّة بأمر زائد على الإرادة، ورأوا أنّ الإرادة عامة، والمحبّة خاصة، وهو الصحيح عندنا، فيكون فرقا بين الإرادة والمحبة، فرق ما بين العام والخاص[1].

(١) إنّ كل حادث حدث على أي وصف كان إنّما حدث بإرادته تعالى. ثم ما كان من ذلك طاعة، فهو بمشيئته تعالى وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره. وما كان معصية، فهو بمشيئته تعالى وقضائه وقدره، وليس بأمره ولا برضاه ولا بمحبته، لأنّ محبته ورضاه ترجعان إلى كون الشيء عنده مستحسنا، وذلك إنّما يليق بالطاعات دون المعاصي. وهذا الرأي مخالف لما ذهب إليه ابن كلّاب والأشعري وكثير من أتباعه من القول برجوع الأمر والمحبة والرضا إلى صفة الإرادة التي تعم كل موجود. (ر: النسفي أبو المعين: التبصرة، ص ٧١٥ ـ ٧١٦. كذلك ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص ٤٥). يقول ابن فورك: «فأمّا ما يوصف بأنه محب راض، أو ساخط معاد، فذلك عنده [أي الأشعري] يرجع إلى الإرادة، وهو أنّه كان يقول: إنّ رضا الله تعالى عن المؤمنين، إرادته أن يثيبهم ويمدحهم، وسخطه على الكافرين، إرادته أن يعاقبهم ويذمّهم. وكذلك محبته وعداوته... وكان ينكر قول من قال من أصحابنا أنّ المحبة والرضا من الله تعالى فِعْلٌ، وكذلك السخط والعداوة. وهو الذي اختاره في هذا الباب، وهو مذهب عبد الله بن سعيد. وكانا يقولان: إنّ من عَلمَ الله تعالى أنّه إذا خلقه مات على الإيمان، فلم يزل الله تعالى عنه راضيا، ورضاه عنه إرادته أن يقيمه على الطاعة، ثم يجازيه عليها بالكرامات والدرجات. وأنّ من عَلمَ الله عزّ وجلّ أنّه إذا خلقه مات على الكفر، لم يزل الله تعالى ساخطا عليه، وسخطه عليه إرادته أن يضلّه عن الدين، ويعاقبه بأنواع العقاب». (ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص ٤٥). أمّا المعتزلة فيذهبون إلى أنّ ما أمر الله تعالى به، أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد. وما نهى عنه أراد أن لا يوجد، وإن علم وجوده. فلمّا أمر الله تعالى فرعون بالإيمان، أراد منه الإيمان، ولمّا نهاه عن الكفر، لم يرد منه الكفر. هذا بخلاف من قال من أنّ الله تعالى لمّا علم أنّه يوجد من فرعون الكفر لا الإيمان، أراد منه الكفر لا الإيمان. (ر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥٧ ـ ٤٦٤).

والإنعام والأفضال من آثار محبة الله سبحانه لعبده، كما أنّ الطاعة والانقياد من العبد لربّه من آثار محبّة العبد لله. فمحبّة الله سبحانه لعبده غيب من غيبه. ومحبّة العبد لربّه معنى يجده في قلبه لا تخلص عنه العبارة، ولا تؤديه الإشارة. فمن وجدها عرفها، ومن حرمها وحجب عنها جهلها وأنكرها، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]. ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[2]، وآثارها دالة عليها. والعجب ممّن ينكر محبة القلوب للمحبوب، كيف يعدّ من بني آدم؟. وحاصل الأمر أنّ الكلام عليها حجاب عنها وستر دونها.

وذكر الإمام في أثناء كلامه أنّ الإرادة لا تتعلق بالواجب، كما لا يتعلق بالواجب العدم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قالت المعتزلة: الربّ تعالى مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة إلى آخره.

○ **قلت**: تحصيل مذاهب المعتزلة في هذه المسألة أنّ الحوادث عندهم على قسمين:

الأوّل ما هو من أفعال الله تعالى.

والثاني ما هو من أفعال العباد.

والأوّل على قسمين:

أحدهما: الإرادات، لأنّها عندهم حادثات، متعددات بتعدد المرادات.

---

(١) الفرقان: ٤٤.

(٢) الإسراء: ٧٢.



وثانيهما: ما عدى الإرادات من أفعاله وأفعال العباد، على قسمين: أفعال المكلفين وغير المكلفين.

فأمّا الإرادات فاتفقوا على أنها لا تراد وإن كانت حادثة، لأنّ الإرادة لو أريدت لافتقرت إرادتها إلى إرادة ضرورة أنّها حادثة، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وأمّا غير الإرادة من أفعاله فهي مرادة لله سبحانه بإرادته الحادثة.

١٩٤ أ قال بعض أئمتنا: يخرج من مقتضى مذهب المعتزلة/ أنّ الشطر من أفعال الله تعالى غير مراد له، لأنّ له بكلّ مراد عندهم إرادة، إذ لا تتعلق إرادة واحدة عندهم بمرادين، فالإرادات إذن عندهم شطر الأفعال، وهي حادثة غير مرادة لما يلزم من التسلسل.

وأمّا أفعال غير المكلفين كالمجانين والصبيان والبهائم فليست بمرادة عندهم ولا مكروهة.

وأمّا أفعال العباد المكلفين فتتعلق بها الإرادة والكراهة، إلّا المباح فإنّه عندهم ليس بمراد ولا بمكروه. فالواجب والمندوب مرادا الفعل، مكروها الترك. والمحظور والمكروه مرادا الترك، مكروها الفعل. وينفصل الواجب والمندوب عندهما بخواصهما.

واختلفت مذاهبهم فيما إذا صدر من الصبي فعل، لو صدر من المكلف لكان حسنا أو قبيحا، هل يوصف بالحسن والقبح أو لا؟ على مذهبين.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولنا في سبر ذلك مسلكان.

○ **قلت**: هذان المسلكان ظاهران، الأوّل: أنّه تعالى خالق لجميع الأشياء،

وخالق الشيء قاصد له، مريد لوجوده. وهذه الدلالة مبنيّة على خلق الأفعال، وقد ثبت.

المسلك الثاني: جنح الإمام في هذا إلى قياس الغائب على الشاهد، وذلك أنّ المعاصي والشرور لو كانت على خلاف إرادته لكان مقهورا عاجزا، وذلك قصور ونقص يناقض الألوهية.

وقالت المعتزلة في ذلك مقابلة لهذه الشبهة، إرادة الشرور سفه، وذلك نقص يناقض الحكمة(١).

وجوابها أنّه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وإلى هذا المعنى أشار سبحانه، فقال عزّ من قائل: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾(٢) وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾(٣). وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾(٤). وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾(٥)، فدلّ ذلك أنّ فعلهم إنّما

---

(١) يستدل المعتزلة على ذلك بأدلة عقلية، نحو قوله تعالى: "وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون"، أخبر أنّه خلقهم ليعبدوه لا ليكفروا به. (ر: عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، ص ٤٠٢. وشرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٠).
كما استدلوا بأدلة عقلية، منها:
ـ أنّ الكفر والمعاصي سفه، ومريد السفه سفيه في الشاهد، فكذا في الغائب.
ـ أنّ من أفعال العباد ما هو شتم الله تعالى، والافتراء عليه، ولو أراد الله ذلك لكان فيه سفه.
ـ أنّ الأمر بما لا يريده الآمر سفه، وكذا إرادة ما لا يرضى به. (ر: عبد الجبار: المغني، ٦/ القسم الثاني. كذلك شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦١ ـ ٤٦٦).

(٢) يونس: ٩٩.

(٣) السجدة: ١٣.

(٤) الأنعام: ٣٥.

(٥) الأنعام: ١١٢.

كان بمشيئته وإرادته.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فممّا ذكروه أن قالوا: الربّ تعالى قادر على إلجاء الخلق واضطرارهم[1].

○ **قلت**: هذا ممّا أوردوه على مقتضى الاعتراض، لأنّ القصور والعجز إنّما يلزم لو لم يكن قادرا على أن يلجئهم إلى الإيمان ويضطرهم إليه، وهو سبحانه قادر على ذلك بأن يظهر آية عظيمة تذلّ لها الأعناق.

وجاوب أئمتنا عنه من وجوه:

الأوّل: أنّ الإيمان عندكم فعل العبد واقع بقدرته، ولو ألجأه الربّ سبحانه إليه وقهره عليه لكان ذلك إمّا بأن يخلقه في القلب، وإمّا بأن يخلق آية عظيمة يؤمن عنده الكفار.

والأوّل باطل، وإلّا لخرج الإيمان عن أن يكون مقدورا للعبد، وأنتم لا تقولون به، والآخر باطل، لأنّ الإصرار جائز وإن عظمت الآية.

الوجه الثاني: أنّه سبحانه لو ألجأهم إليه لما استحقّ العبد الثواب عليه وذلك قبيح، والربّ سبحانه لا يريد القبائح. فالذي يقدر عليه لا يريده،/ وهو الإيمان الاضطراري القهري، والذي يريده لا يقدر عليه، وهو الإيمان الاختياري. ١٩٤ ب

(١) يرى القاضي عبد الجبار أنّ المشيئة التي أثبتها أهل السنّة هي مشيئة جبر، بمعنى أن يخلق الله تعالى فيه علما ضروريّا بصحة الإيمان، فيؤمن حينئذ. وبعبارة أخرى، أن يخلق الله تعالى للإنسان العلم الضروري أنّه لو لم يؤمن، لعذّب عذابا شديدا. فالله تعالى يخلق في الإنسان الإيمان جبرا بدون اختياره، فيوجد الإيمان ويندفع الكفر، كما يرى أبو الهذيل. وهذا لا يستقيم على أصولهم. (ر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦. والمغني، ٣١٦/٦. كذلك: التفتازاني: شرح المقاصد، ١٠٨/٢).



شبهة ضعيفة ذكرها الإمام، قالوا: لو جاز أن يقع ما نهى عنه كالكفر والمعاصي، وألّا يقع ما أمر به، كالإيمان والعلم والطاعات، لجاز أن يقع ما لا يريد، ويريد ما لا يقع. وفرّق الإمام بينهما فرقا بيّنا، لأنّ القصود لازم على ما التزموا لا على ما ألزموا، لأنّ المراد هو الواقع عندنا بناء على مذهبنا في أنّ الأمر غير الإرادة، فيأمر بما لا يريده، ويريد ما لا يأمر به.

شبهة أخرى لهم لم يذكرها الإمام، قالوا: الطاعة موافقة الإرادة، فلو كان الكفر مرادا، لكان الكافر مطيعا بكفره، والإجماع على بطلانه. والجواب أنّ الطاعة موافقة الأمر موافقة الإرادة.

شبهة أخرى لهم لم يذكرها الإمام: قالوا الرضا بقضاء الله واجب، فلو كان الكفر واقعا بقضائه وإرادته، لوجب الرضاء به، والرضا بالكفر كفر، فوجب ألّا يكون الكفر بقضاء الله سبحانه.

وجوابه أنّ الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضيّ.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يقوّي التمسك به إلى قوله ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا.

○ **قلت**: اشتمل هذا الكلام على مسلكين لأصحابنا، وإلزام المعتزلة.

فالمسلك الأوّل: إجماع السلف قبل ظهور البدع على أن يقولوا ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدلّ على عموم الإرادة، ولا واقع إلّا ما سبق في المشيئة.

المسلك الثاني: إجماع العلماء على أنّ الاستثناء بمشيئة الله سبحانه راجع لحكم اليمين بالله. فدلّ على أنّ مشيئته سبحانه هي الواقعة، والإلزام ظاهر،



وذلك أنّه طالبهم بتعيين زمن الإيمان المأمور به الكافر، المراد منه، ولا سبيل إلى تعيين ذلك بالإرادة الحادثة لما يلزم من افتقار اختصاص حدوثها بوقت دون وقت إلى إرادة أخرى، ويلزم التسلسل.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شبهة للمعتزلة فيما تمسكوا به في ذكره، والانفصال عنه، تمهيد أصل متنازع فيه إلى آخر الفصل.

هذا الفصل ظاهر، وذكر لهم فيه مسلكين:

الأوّل: أنّ الأمر نفس الإرادة أو ملازم لها. وذلك يدلّ على أنّ إيمان الكافر مراد ضرورة لله، مأمور به. وأدمج في هذا المسلك جواز النسخ قبل الفعل. واستدل بجوازه على أنّ المأمور لو كان مرادا بنفس الأمر، لانقلب بالنسخ مكروها. وفسّر النسخ بأنه رفع الحكم بعد ثبوته، وفيه فساد، لأنّ الحكم قديم ضرورة أنّه خطاب الله المتعلق بالأفعال التكليفية على جهة ترجيح أو تسوية، وإذا كان قديما استحال رفعه، بل المرتفع تعلق الخطاب بالتكليف.

وحكى قضية إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وكلام المعتزلة وتأويلاتهم فيها، والمسألة مشهورة. واختلاف العلماء في الذبيح معلوم. فمن قائل إنّه/ إسماعيل. ومن قائل إنّه إسحاق. والأوّل أصح من ثلاثة أوجه، الأوّل: مساق الآية لقوله تعالى بعد ذكر الأمر بالذبح والفداء، ﴿وَبَشَّرۡنَٰهُ بِإِسۡحَٰقَ﴾[1]، وفيه إجمال لجواز أن يكون مورد البشارة نبوءة إسحاق الذي هو الذبيح لا ولادته.

١٩٥ أ

الثاني قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "**أنا ابن الذبيحين ولا فخر**"[2] وإسحاق ليس بجدّ

(١) الصافات: ١١٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، ذكر من قال إنّ الذبيح إسحاق بن إبراهيم عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ن بدون لفظ: ولا فخر.



للنبيّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ، فدلّ على أنّ الذبيح إسماعيل الذي هو جدّ النبيّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ، فهو أحد الذبيحين، والآخر عبد الله بن عبد المطلب، لأنّ أباه كان نذر ذبح عاشر أولاده، فكان عبد الله عاشرهم. وفي هذا المسلك احتمال أيضا، لأنّ العمّ صنو الأب.

الثالث أنّ القضية كانت بالحجاز، وإسحاق لم يكن بالحجاز.

المسلك الثاني: أنّ الإرادة تكتسب صفة المراد، فلو أراد الله السّفه كانت إرادته سفها، ولكان الموصوف بها سفيها. وأجاب الإمام عن ذلك بأنّ السفه من صفات المحدث، والإرادة عندنا أزلية، ولو كانت إرادة السّفه سفها لكانت إرادات الطاعة طاعة، فإن ألزمونا أن يكون الباري سفيها، ألزمناهم أن نسمّيه مطيعا بإرادته الطاعة، وذلك لا يطلقه مسلم.

وأورد الإمام في أثناء المسلك الأوّل مسألة السيّد يأمر عبده بحضرة السلطان، ويريد أن يعصيه ليتمهّد عذره عند السلطان، وتقدم الكلام في التمثيل.

قال فصل: يشتمل على استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله لم يحيطوا فحواها، ولم يذكروا معناها.

ذكر الإمام في هذا الفصل مسالك سمعيّة منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1] وتأويل الآية من وجهين، الأوّل: أنّ الرضا غير الإرادة، فلا يرضاه وإن كان يريده، ولا يجري على أصل أبي الحسن.

الثاني: ادّعاء التخصيص في العباد، فالمراد المؤمنون الموفّقون للإيمان

(١) الزمر: ٧.



والعرفان، بدليل إضافة التشريف، ومنها: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾(١)، وبّخهم سبحانه وردّ مقالتهم. فلو كان الشرك واقعا منهم بمشيئة الله لكانوا ناطقين بحقّ، فلا يستحقون حينئذ توبيخا. قلنا: استحقوا التوبيخ لأنّهم قالوا ذلك على معنى الاستهزاء بالأنبياء، وردّ دعوتهم، وهو موجب للذمّ.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٢)، وظاهر الآية أنّه أراد العبادة منهم أجمعين، ومن المعلوم أنّها لم تقع من الكلّ.

وجاوب الإمام من وجوه، الأوّل: العبادة الخضوع والتذلل، وهو حاصل من الجميع، إمّا بلسان المقال أو بلسان الحال الذي هو أفصح من لسان المقال(٣).

الثاني: أنّ المعنى لأمرهم بالعبادة، والأمر عام، والإرادة خاصة، قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

الثالث: أنّ المعنى في العبادة المعرفة، وهي حاصلة لجميع العقلاء اعتبارا بدلالة الصنعة/ على الصانع الحكيم العليم. فالمعرفة أكبر العبادات، ولذلك قال بعض العارفين "من عرف الله سبحانه فقد عبده"، وهذا تأويل ابن عباس.

١٩٥ ب

ومنها قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾(٤).

---

(١) الأنعام: ١٤٨.

(٢) الذاريات: ٥٦.

(٣) في (أ)، إما بلسان الحال، أو بلسان المقال الذي هو أفصح من لسان المقال.

(٤) النساء: ٧٩.



قلنا: الجواب عن الآية من أوجه:

الأوّل: أنه من صلة كلام كفّار قريش، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[1]. ما أصابك، الآية، المعنى ما لهم لا يفقهون فيقولون كذا وكذا، وحذف القول جائز في اللّسان وواقع.

الثاني: أنّه على حذف همزة التقرير والإنكار.

الثالث: أنّ المراد من قوله فمن نفسك أي من جزاء معصيتك.

الرابع: أنّ المعتزلة زعموا أنّ الخير والشرّ واقعان بقدرة العبد، خارجان عن مقدور الله سبحانه، فالآية حجة عليهم، حيث سوّوا، ومقتضى الآية التفرقة.

ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[2]، ولفظ المفاضلة يقضي بالاشتراك في الخلق. وجواب الآية من وجهين، الأوّل: تجريد أفعل من الاشتراك، كقولهم العسل أحلى من الخلّ. وفي لفظ آخر أحلى من العلقم، يصدقه قوله تعالى: ﴿أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾[3]، وهو كثير في الكلام.

الثاني: أنّ الخلق بمعنى التقدير. وذكر أهل العلم أنّ هذه اللفظة ممّا وافق فيها عمر ربّه، لأنّه وافقه في ستّة مسائل، منها ثلاثة مذكورة في الصحيحين،

(١) النساء: ٧٨.

(٢) المؤمنون: ١٤.

(٣) الفرقان: ٢٤.

حجاب أمّهات المؤمنين من النّاس، وقتل أسارى بدر، ومقام إبراهيم، وترك الصلاة على المنافقين، وفي قوله "لا توصل صلاة بصلاة"، والسادسة لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾[1]، إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[2] قال عمر بن الخطاب تبارك الله أحسن الخالقين، فنزل ذلك[3].

وذكر الإمام أنّ المعتزلة لا يستقيم لهم الاحتجاج بالآية، بل هي حجة قاطعة عليهم، لأنّ العبد عندهم أحسن خلقا من الربّ من حيث أنّه يخلق الإيمان والمعرفة، وهو أحسن من خلق كثير من الأجسام.

ومنها قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[4]. والمعنى لا يحبّه ديناً، ولا يرضاه من عباده المخلَصين، لأنّه اصطفاهم وخصّصهم. ومنها قوله: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[5]، والمعنى مذموماً. ومنها قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[6]. والمقصود في هذه الآية عندنا موارد التّسهيل والتّخفيف، كالإفطار والتّقصير.

ومنها الآية الدّالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، وإضافتها إليهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[7]. وعن يونس: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ

(١) المؤمنون: ١٢.
(٢) المؤمنون: ١٤.
(٣) بالطرة (أ) عبارة: اعرف الستة التي وافق فيها عمر ربّه.
(٤) البقرة: ٢٠٥.
(٥) الإسراء: ٣٨.
(٦) البقرة: ١٨٥.
(٧) الأعراف: ٢٣.

﴿ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]./ وعن موسى: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾[2]. وعن يعقوب: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾[3]. ١٩٦ أ

وعن يوسف: ﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِيٓ﴾[4]. وعن نوح: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِۦ عِلْمٌ﴾[5]، وأنواع ذلك كثيرة، ومحملها على أنّهم عليهم أفضل الصّلاة والسّلام التزموا من التّواضع لله والأدب بين يديه، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**والشرّ ليس إليك**"[6]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾[7]. وقال سبحانه: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا﴾[8]. وقال: ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً﴾[9] الآية. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ﴾[10] الآية. وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[11].

وقال تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[12]. وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا

---

(١) الأنبياء: ٨٧.

(٢) القصص: ١٦.

(٣) يوسف: ١٨.

(٤) يوسف: ١٠٠.

(٥) هود: ٤٧.

(٦) أخرجه: مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه.

(٧) فاطر: ٣٧.

(٨) المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٩) الزُّمر: ٥٨.

(١٠) السّجدة: ١٢.

(١١) الأنفال: ٥٣.

(١٢) النساء: ١٢٣.

كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1]. وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾[2]. وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[3]. وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[4]. وقال: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[5]. وقال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[6].

وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾[7]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾[8]. وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ﴾[9]. وقال: ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[10]. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[11]. وقال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾[12]. وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾[13]. وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟﴾[14].

وقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[15]. وقال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ

---

(١) المدّثر: ٣٨.

(٢) إبراهيم: ٢٢.

(٣) غافر: ١٧.

(٤) الجاثية: ٢٨.

(٥) النجم: ٣٧ ـ ٣٨.

(٦) الأنعام: ١٦٠.

(٧) طه: ١٢٤.

(٨) آل عمران: ٩٠.

(٩) البقرة: ٨٦.

(١٠) الحديد: ٢١.

(١١) النساء: ٤٠.

(١٢) النساء: ٣٩.

(١٣) ص: ٧٥.

(١٤) طه: ٩٢.

(١٥) التوبة: ٤٣.



لَكَۖ﴾[1] الآية. وقال: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾[2]. وقال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾[3].

ومن المعلوم أنّ إزهاق الأرواح من الأشباح بقدرة الله تعالى، إلى غير ذلك من الآيات الواردة باعتبار النسبة المجازيّة لا الحقيقيّة، لأنّ الأدلّة العقليّة لا تعارضها السمعيّة، ولذلك قال العلماء: إنّ الشريعة إنّما جاءت في أكثر أحوالها بالمجاز لا بالحقيقة إشارة إلى ما ذكرناه من أنّ الأفعال حقيقة لله واقعة بقُدرته. فإضافة ذلك إلى العِباد نوعٌ من التوسّع والمجاز.

قال الصاحب[4] في تقرير هذا المعنى: "كيف يأمر بالإيمان ولم يرده؟ وكيف ينهى عن الكُفر وقد أراده؟ ويعاقب على الباطل وقدّره؟ ويصرف عن الإيمان؟ ويقول: ﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾[5]. ويخلق فيهم الإفك، ويقول: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[6]. وأنشأ فيهم الكفر، ويقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾[7]. وصدّهم عن السّبيل، وحال بينهم وبين الإيمان،، ثمّ قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[8]، وذهب بهم عن الرّشد، ثمّ قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[9]. وأضلّهم حتّى أعرضوا، ثمّ قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ

---

(١) التّحريم: ١.
(٢) الكهف: ٢٩.
(٣) النساء: ٩٣.
(٤) الصاحب بن عباد: أبو القاسم إسماعيل القزويني، له كتاب المحيط، والوزراء. (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥ م). (الزركلي: الأعلام، ٣١٦/١).
(٥) الزمر: ٦.
(٦) فاطر: ٣.
(٧) آل عمران: ٧١.
(٨) النساء: ٣٩.
(٩) التّكوير: ٢٦.



مُعۡرِضِينَ﴾[1]. وهذه من الصّاحب نزعات اعتزاليّة، وإشارات قدريّة، وقد استبان لأولى الألباب أنّه تعالى لا يسأل عمّا يفعل وهم يُسألون.

١٩٦ ب

❊/ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثمّ نتمسّك بعد ذلك بنصوص الكِتاب، إلى آخره.

○ **قلت**: النّصوص الدّالة على ما ذهب إليه أهل الحقّ كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوٓاْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[2]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾[3]. وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[4].

وقال: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾[5]. وقال: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾[6]. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ﴾[7]. وقال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي﴾[8]. وقال: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[9]. والكفر مراد له، وقال: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾[10]. وهي كثيرة جدًّا.

❊ ❊ ❊

---

(١) المدثر: ٤٩.
(٢) الأنعام: ١١١.
(٣) الأنعام: ٣٥.
(٤) الأنعام: ١٢٥.
(٥) هود: ٣٤.
(٦) المائدة: ٤١.
(٧) الأنعام: ٥٣.
(٨) الحجر: ٣٩.
(٩) البروج: ١٦.
(١٠) الأنعام: ١١٢.



فَصْلٌ

[في التوفيق والخذلان]

تكلّم الإمام في هذا الفصل في التّوفيق والخذلان، وذكر مذهب أصحابنا في معنى التّوفيق، وحكى عن المُعتزلة أنّه راجع عندهم إلى اللّطف على ما ذكره الإمام بعد، فقال شيخنا أبو الحسن الأشعريّ: "اللّطف والتّوفيق بمعنى واحد، وقال غيره: اللّطف أعمّ من التّوفيق من حيث أنّ اللّطف يُطلق على خلق القدرة على الطّاعة وهو التّوفيق، وعلى خلق ما في المعلوم أنّه سُبحانه إذا أعطاه للعبد كان قادرا به على الطّاعة، كالغِنى والصّحة والعقل والإدراك.

وقال بعض أيمتنا: اللّطف فعل ما في المعلوم أنّه إذا فعله سبحانه للعبد كان العبد مُطيعاً.

واختلفت مذاهب المعتزلة هل في قدرة الله سبحانه لُطف لو خلقه للكافر لآمن عنده أم لا؟.

فقال بعضهم: أنّه ليس بقادرٍ على ذلك وإلّا لكان بخيلاً ظالماً إنْ لم يفعله، بناء على قاعدتهم في إيجاب الصّلاح والأصلح، جلّ الله عن قولهم؟ وقال بعضهم إنّه قادر على ذلك.

والصّحيح ما نطق به قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[1]. وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[2] الآية.

---

(١) الأنعام: ٣٥.

(٢) يونس: ٩٩.

قال عُلماؤنا: إرادته تعالى عامّة، وتوفيقه خاصّ. وقال المعتزلة: لطفه عامّ في جميع الخلق، لأنّه لو خصّ به قوما دون قومٍ لكان ظالماً لمن حرمه، تعالى الله عن قولهم. والحقّ أنّ فضله يُؤتيه من يشاء، وملكه يتصرّف فيه على من يشاء.

وتكلّم الإمام في آخر هذا الفصل على العِصمة، وجعلها التّوفيق بعينه. والأظهر (أنّها)[1] مسببة عنه لازمة له، لأنّه لا يحسن أنْ يُقال من وفّقه عصمه، ولا قول من وفّقه وفّقه.

قال فصل: اتّفق أهل الحقّ على ذمّ القدريّة ولعنهم.

○ **قلت:** هذا الفصل ظاهر، وأورد فيه الإمام حديثين يقتضيان ذمّ القدرّية، ويكفي في ذلك حديث عمر بن الخطّاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المتضمّن لسؤال جبريل النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الإسلام والإيمان، والإحسان، وفيما روِيْناه في الأحاديث المسلسلة عن الله سُبحانه. قال: "**منْ آمن بي ولم يُؤمن بالقدر خيره وشرّه فليلتمس ربّاً غيري**"[2]./ والأخبار في ذمّهم كثيرة، ذكرها أبو داود والتّرمذي والدّارقطني وغيرهم من أعلام الشريعة. ١٩٧ أ

❊ ❊ ❊

(١) في (ب): عندنا.

(٢) أخرجه: البرهان فوري، تقي الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حديث رقم ١٥٣٩، مكتبة التراث الإسلامي، دمشق، [د. ت]، ٣٣٤/١، وكذلك ابن بطة: الإبانة الكبرى، باب: التصديق بأنّ الإيمان لا يصح لأحد.



[الباب الثاني عشر]

باب في التّعديل والتّجوير

○ **قلت:** التّعديل والتّجوير معناهما النّسبة إلى العدل، والجور والعدل في اللّغة مقول باعتبارات، فقد يُراد به المثل، قال الله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾[1].

وقد يُراد به العدول عن الشّيء ويكون مصدرا، أو يُراد به الاسم الذي هو ضدّ الجور، فيكون حينئذٍ اسماً لمصدر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[2]. والجور في اللّغة هو الميل، يُقال: جار السّهم من الرميّة إذا عدل عنها، وجار عن الطّريق إذا عدل عنه[3].

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) إذا وصفنا الله تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة. يقول عبد الجبّار: «اعلم أنّ العدل مصدر عدل يعدل عدلا. ثمّ قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل. فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضرّه... فأمّا إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة، كقولهم للصائم: صوم، وللراضي رضا، وللمنوّر نور، إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة، وقد خالفنا في ذلك المجبّرة، وأضافت إلى الله تعالى كلّ قبيح» (عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١).

والعدل هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، ويقابله الظلم، وهو أصل الشقاء والبلاء.=



وتكلّم في هذا الباب على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: قاعدة التّحسين والتّقبيح العقليين، وأصل المعتزلة وطرائق سؤالهم إثبات ذلك، وأنكرته الأشاعرة[1].

ويجب تعيين محلّ الخِلاف، واعلم أنّ الحسن والقبح يُطلق باعتبارات:

أحدها: الموافقة والمنافرة، كقولنا: أكل الطّعام حسن عند الجائع، وتناول

= فالعدل هو كلّ فعل حسن. أمّا الفعل القبيح فليس بعدل. وعلى هذا تكون جميع أفعال الباري عدلا، لأنّها كلّها حسنة، وليس فيها قبيح. فهو العدل الذي لا يجور. وقد أمر به سبحانه في كتابه العزيز: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ (ص/٢٥)، وجعله صنو الإيمان فقال جلّ القائل: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة/٩).

والعدل من أميز صفات الفعل الإلهي. ومن ثمّ فقد وجب أن يكون الفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان المكلّف عدلا. فلا ينبغي أن يصدر عنه تعالى ما يتنافى وعدله وإنصافه.

والعدل عند المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، بمعنى إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. فكلّ ما في الوجود ينمّ عن ذلك لمكان إتقانه وكونه على مقتضى العدل ونواميس الصّلاح والحكمة والأغراض السّامية. يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (ص /٢٦).

(١) هل الفرق بين الخير والشرّ حقيقة موضوعيّة مستقلّة عن كلّ إرادة إلّهية أو إنسانيّة؟ أو أنّ مقياس الأخلاقيّة لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله؟ هل الخير والشرّ من الصفات العينيّة الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها، وأنّ مهمّة العقل الإنساني الكشف عنهما؟ أو أنّهما ليسا إلّا معنيين يتبعان الإرادة الإلّهية، فلا يعدّ الفعل خيرا أو حسنا سوى أنّ الله تعالى أراده، ولو أراد خلافه، لكان الخير والحسن ما أراد؟ هل في القيم الخلقية قوّة توجب العمل بها؟ أو أنّ قوّة العمل ليست إلّا بمقتضى الأمر الإلهي؟.

تلك أسئلة كثيرة تخامر فكر الإنسان، والذي طالما أراد أن يقوّم سلوكه ويحكم عليه حكما أخلاقيّا. وسواء كانت نتيجة هذا التقويم مدحا أو ثوابا، ذمّا أو عقابا، فإنّ عمليّة التقويم تبدو ضروريّة لكلّ فعل بشري مهما كانت الحقيقة التي تنبثق عنها.



الطّعام الكريه قبيح. واتّفق العُقلاء على أنّ الطِّباع مستقلّة بإدراك هذا القسم، ويُسمّى الحسن والقبح الطّبيعيّ.

وثانيها: الحسن والقبح المقولان باعتبار الكمال العقليّ والنّقصان، كقولنا: العلم حسن، الجهل قبيح، وهذا ممّا يشهد العقل بصحّته ويستقلّ بإدراكه.

وثالثها: الحسن والقبح بالاعتبار الشرعيّ، كقول القائل: صوم أوّل يوم من رمضان حسن، وصوم أوّل يوم من شوّال قبيح. والمُراد بهذا القسم وُرود المدح والذمّ.

ورابعها: إطلاق الحسن على ما لِفاعله أنْ يفعله (باعتبار الموافقة)[1]، والقبيح على ما ليس لفاعله أنْ يفعله، وهذا يصدق بالاعتبارات الثلاث المذكورة قبل هذا. فيُقال: أكل الطّعام للفاعل أنْ يفعله باعتبار الموافقة، ويُطلق أيضاً بالاعتبار الكمالي، فيقول القائل أيضاً العلم لفاعله أنْ يفعله، بمعنى أنّه كمال عقليّ له أنْ يتطلّبه ليكمل به ذاته، وقد يصدق على الحُكم الشرعيّ، وهو ظاهر[2].

(١) سقطت من (ب).

(٢) إنّ إثبات عدل الله تعالى مبن على ثبوت أمور ثلاثة، هي:

- أنّ هناك أفعالا تتّصف بذاتها بالحسن والقبح.
- أنّ الله تعالى عالم بحسن الأشياء وقبحها.
- أنّه سبحانه لا يصدر منه القبيح.

فالله تعالى لا يفعل القبيح، لأنّه عالم بقبحه، وعالم بأنّه مستغن عنه. فمن يفعل القبيح هو المحتاج إليه، الجاهل بحقيقة قبحه، أو هو مضطرّ لفعله وإن كان يعلم قبحه. وهذه الأوصاف من الحاجة والجهل والاضطرار والحياد عن الخير إلى الشر طواعية، لا تجري على الله تعالى وتقدّس.



وإذا علمت هذا، فمورد الخلاف بيننا وبين المعتزلة في محلّين[(١)]:

الأوّل: هل يستقلّ العقل بإدراك الحسن والقبح قبل مجيء الشّرع أم لا؟ بعد اتّفاقهم على أنّ متعلّق المدح والذمّ شرعاً من أفعال المُكلّف لا يدرك حسنه ولا قبحه قبل الشّرع، وعلى أنّ الحسن والقبح بمعنى المُنافرة والمُوافقة من مُدركات الطِّباع، وليس بذاتيٍّ لقبوله المحلّ.

---

(١) يقول التفتازاني: «وليس النّزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص، كالعلم والجهل، وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها، كالعدل والظلم. وبالجملة كلّ مايستحقّ المدح أو الذمّ في نظر العقول، ومجاري العادات، فإنّ ذلك يدرك بالعقل، ورد الشرع أم لا، وإنّما النّزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى، بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذمّ عاجلا، والثواب والعقاب آجلا». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٢٨٢). فالحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة، ضبطها التفتازاني على النحو التالي:

* **الأوّل:** كونه صفة كمال أو نقص. **مثال:** العلم حسن، والجهل قبيح.

* **الثاني:** موافقة الغرض ومخالفته، أي ما يلائم الطبع أو ينافره. **مثال:** إنقاذ الغرقى حسن، واتّهام الأبرياء قبيح. الحلو حسن، والمرّ قبيح. والصحّة حسنة لأنّها تتفق مع ما نريد، والمرض قبيح لأنّه يتنافى مع هدفنا.

* **الثالث:** تعلّق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا، أو الذمّ والعقاب. أي كونه موجبا للمدح أو الذمّ. وبعبارة أخرى أن يناط قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والذمّ، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقابا وذمّا. **مثال:** الطّاعة حسنة، والمعصية قبيحة.

والمعنيان الأوّلان هما محلّ وفاق، بما أنّ الحكم فيهما بالحسن والقبح عقليّ، لا يحتاج إلى الشرع (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٤/٢٨٢ وما بعدها. كذلك: ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٢، ١/ ٢٢٧ وما بعدها). أمّا المعنى الأخير فقد وقع فيه الاختلاف، هل أنّ أفعال العباد قبيحة أو حسنة؟، أم أنّها لا تخضع لذلك المعيار؟، أي هل أنّ الحكم بحسن الأفعال يعود إلى مرجعيّة الشرع أم أنّ المسألة تعود إلى العقل وبديهيّاته؟. ويمكن حصر محلّ الاختلاف في المعنى الثالث، فالحكم يعود إلى الشرع بحسب الأشاعرة، وإلى العقل بحسب المعتزلة.

الثاني: الحسن والقبيح باعتبار المدح والذمّ شرعاً، هل هو تبع لمُقتضى الخِطاب الشرعيّ، فيجوز حينئذٍ تبدّل الأحكام بحسب الخِطاب، إذ لا صفة للفعل في نفسه؟.

واختلفت مذاهب المُعتزلة في ذلك[1]. فذهب المتقدّمون منهم إلى أنّ الحسن والقبح من الصِّفات النفسيّة، وقال المُتأخّرون/ منهم أنّها من الصِّفات التّابعة للحُدوث، وفرّق بعضهم بين الحسن والقبح، فجعل الحسن صفة نفسيّة للحسن، بخلاف القبح. وعكسه آخرون. واعتمدوا في التّفرقة على أنّ القبح مطلوب الانتفاء، فلا يكون صِفة نفسيّة للقبيح، لأنّ صفة النّفس لا تكون إلّا ثبوتيّة، ولأنّ القبح يقتضي البقاء على حُكم العدم الأصليّ، وليس كذلك

١٩٧ ب

(١) إنّ تعبير المعتزلة عن حسن الأفعال وقبحها اختلف عند متأخريهم عمّا كان عليه عند متقدّميهم. فبينما كانوا يقولون أوّلا إنّ الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها، إذ بأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبّار وأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ/١٠٤٤ م) يقولون إنّ في الأفعال صفة مّا تجعلها على ما هي عليه. فليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها، بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار، كلطم اليتيم تأديبا وظلما، لأنّ حالة الفعل عرضة للتغيير والتبدّل، وهي تختلف عن المفهوم السائد في "الذاتي". وقد قصد القاضي عبد الجبّار بالوجوه، العناوين المنتزعة من ذوات الأفعال التي لا يمكن تخلّف الفعل عنها، بل اللّازم وقوعه على واحد منها كالتأديب والتعذيب في الضرب، والإنجاء والإضرار في الكذب. وأراد بالاعتبارات، الأوصاف اللّاحقة للأفعال باعتبار المعتبر، بحيث لولاها لما لحقتها. (القاضي عبد الجبّار: المغني، ٦/ ١٧٧).
إنّ هذا الفهم لحدّي الحسن والقبح ليمثّل إضافة متميّزة حقيقيّة تحسب للمعتزلة، وردّا في ذات الوقت على المنتقدين، ذلك أنّ أهمّ ما وجّه إلى هذا المذهب هو القول بأنّ اعتبار الفعل حسنا أو قبيحا في نفسه في مسألة قتل النفس بدون ذنب، ثم قتل القاتل قصاصا بعد ذلك. فالقتل في الحالة الأولى شرّ وقبيح، لأنّ الله نهى عنه، وهو في الحالة الثانية خير وحسن، لأنّ الله أمر بالقصاص، فكان لازما على مذهب المعتزلة أن يكون القتل في الحالين قبيحا، وهو ما ينكره العقل الذي يستندون إليه، وهذا إلزام سليم منطقيّا كما نرى.

الحسن، فإنّه صفة للحسن وهو مطلوب التّحصيل، فيقتضي (وُجود محثوث عليه)[1].

وقسّموا الأفعال الاختياريّة ثلاثة أقسام: منها ما يُدرك حُسنه وقُبحه بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وعصمة المطلوب ظلماً، وإطعام الجوعى، وكحسن الصِّدق وقُبح الكذب. فالحسن في هذه المحالّ تابع لصفة في الحسن والقبيح.

ومنها ما يُدرك بنظر العقل، كحسن الصِّدق الضارّ، فالعقل لا يهجم على القضاء بحُسنه لتوقّع مضرّته، إلّا أنّه يحكم بذلك بعد نظر واستبصار.

ومنها ما لا يُدرك إلّا سمعاً، وادّعوا أنّ هذا التّقسيم ضروريّ. ونازعهم الإمام في ذلك، وفي قولهم إنّ الحُكم تابع للصِّفة النفسيّة، ورأى أنّه تابع للخِطاب إلّا في القسم الثاني، نظر. ونحن نتّبع لفظ الإمام ثمّ نستدرك ما أمكن على معنى الاختصار[2].

(١) في (ب) زيادة محثوث ومحثوث عليه.

(٢) الأفعال عند المعتزلة على صفة نفسية من الحسن والقبح. لكن هناك من الأفعال ما لا يدرك حسنه بمحض العقل كوجوب الصلاة، وشرط الوليّ والشاهدين العدلين في عقد النكاح، وإنّما يدرك العقل قبح الكذب والغدر والقتل وما شاكل ذلك. ويعلم حسن إنقاذ الغريق وإغاثة الملهوف... أمّا العبادات فلا يعلّلها المعتزلة بالعقل، ويعودون فيها إلى الشرع والنقل كسائر فرق السنة. يقول الشهرستاني: «وإذا ورد الشّرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها، ثمّ من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة، كالصدق المفيد، والكذب الذي لا يفيد فائدة. ومنها ما يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها، ثم يرتّبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح والأصلح واللّطف والثواب والعقاب» (الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، (د ت)، ص ٣٧١.)، ويعلّلون ذلك بقولهم: «لو رفعنا الحسن=

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: العقل لا يدلّ على حسن الشيء ولا قبحه في حكم التّكليف.

○ **قلت**: بيّن في جملة هذا الكلام مورد الخلاف.

الأوّل ما ذكره أنّ العقل لا يستقلّ بدرك الحسن والقبح في موارد التّكليف، تحرّز من القسميْن الراجعين إلى الطّبع والكمال العقليّ.

الثاني أنّهما تابعان للخِطاب لا للصِّفة النفسيّة، إذْ لو تبعا الصِّفة النفسيّة لَجاز أنْ يستقلّ العقل بدركهما استقلالاً بدرك كثير من الصِّفات النفسيّة[1].

= والقبح من الأفعال الإنسانيّة ورددناها إلى الأقوال الشرعيّة، بطلت المعاني العقليّة التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم ولأنّه، إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه، وذلك رفع للشرائع بالكليّة من حيث إثباتها وردّ الأحكام الدينية من حيث قبولها» (الشهرستاني: م ن، ص ص، ٣٧٤ ـ ٣٧٥). فلا يستدلّ العقل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرّد العلم، وإنّما كما يقول القاضي عبد الجّبار: «إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنّه مستحق الذمّ والعقاب على المعاصي، ويستحقّ المدح والثواب على الطاعات، كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية» (القاضي عبد الجّبار: المغني في أبواب ا لتوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم مدكور، ط١، ١٢/ ٤٨٩). ومعنى ذلك أنّ هناك استحالة للحكم على الأفعال لو لم يكن للفعل صفة خلقيّة ذاتية، وبمعنى آخر لو سلمنا بأنّ القيمة الخلقيّة للأفعال مناطة فقط بحكم الأقوال الشرعيّة أو أوامر الوحي، إلّا أنّنا مع ذلك نجد العقل يتدخّل ليتساءل لماذا وصفت الشريعة هذا الفعل بأنّه حسن، وذاك بأنّه قبيح؟، وذلك بهدف الاستنباط والقياس من أجل الحكم على الأمور المختلف حولها في المجتمع، خاصة تلك المستجدّات التي تطرأ في حياة الأمّة.

(١) يرى الأشاعرة أنّ الفعل في نفسه ـ وبصرف النّظر عن الشرع ـ لا يقتضي حسنا ولا قبحا، ولا خيرا ولا شرّا، وإنّما الحسن ما أسقط الشرع العقاب عن فاعله، والقبيح ما علّق العقاب بفعله. وعليه فكلّ ما أمر به الشرع فهو حسن، وكلّ ما نهى عنه فهو قبيح،=



ثمّ **قال:** فالمعنى بالحسن ما ورد الشّرّع بالثّناء على فاعله.

○ **قلت:** فهذا أحد موارده، وإلّا فهي كثيرة كما ذكرناه. وزعم أنّ الأيمّة متوسّعون في قولهم لا يُدرك الحسن والقبح إلّا بالشّرع، لأنّ ذلك يُوهم كون الحسن والقبح زايدين على وُرود الشّرع، ورأى أنّ الحسن نفس وُرود الشّرع بالثّناء على الفاعل، والقبح نفس وُروده بذمّ الفاعل، وفيه نظر عندي، بل الحسن نِسبة خِطابيّة متعلّقة بالفعل، مفهومة من الشّارع عند الثّناء على الفاعل، باقية بتقدير بقائه، منتفية بتقدير انتفاء الخِطاب الخاصّ، مرتفعة بتقدير ارتفاعه، وكذلك القبح.

وحكى الإمام عنهم ادّعاء الضّرورة في العلم بقبح الكفر والظّلم، وحسن

= ولا دخل للعقل في شيء من ذلك. ولو أمر الشرع بما نهى عنه لصار حسنا بعد أن كان قبيحا، أو نهى عمّا أمر به لصار قبيحا بعد أن كان حسنا. (ر: ابن القيم: مدارج السالكين، ١/ ٢٣٤).

وأمّا المعتزلة فرأوا أنّ الأفعال في ذواتها متّصفة بالحسن وبالقبح، وبمعنى أوضح أنّ العقل هو الحاكم والشّرع هو الكاشف. ولمّا كان في استطاعة العقل إدراك الخير والشرّ، فلا يجوز أن يأتي الوحي حينها مخالفا للعقل، بل متمّما له. ومن لم يبلغهم الوحي أو الشرع فهم مطالبون بمعرفة الخير والشرّ بواسطة عقولهم الناضجة. ويرى القاضي عبد الجبار أنّ المعرفة شرط لازم لإيثار الفعل أو الانصراف عنه، من حيث أنّ الجهل بقبح فعل القبيح قد يكون داعيا إلى الإيثار على الفعل الحسن. ومن ثمّ فإنّ فقد العلم يعدّ عذرا إذا كان الإنسان غير متمكّن من أن يعلم. فهم يعتبرون أنّ الأفعال خلقيّة في ذاتها، تتّسم بالحسن والقبح أصالة، والعقل بإمكانه الكشف عنها، لا إصباغ الحكم عليها. وقد وافقهم في ذلك جمهور الحنابلة.

فالقتل قبيح لأنّه في ذاته كذلك، وليس لأنّ الشرع نهى عنه، وإرشاد الضالّ في الطريق مثلا حسن لأنّه في نفسه كذلك دون حاجة إلى من يأمرنا به.

وعليه نطرح السّؤال الآتي: هل نستطيع القول بوجود خير وشرّ مطلقين، أو أنّهما حكمان نسبيّان يتبعان القيمة التي يعطيها كلّ مجتمع للأفعال المختلفة؟.



الإيمان. ومانعهم في إدراك الضّرورة لاختلاف العُقلاء وعكسها عليهم، فإن قالوا: إنّما خالفتم في المدرك لا في المدرك، قلنا بل فيهما، فعين ما قضيتم بحُسنه قضينا بقُبحه، وما قضيتم بقُبحه قضينا بحُسنه. فإنّ إيلام/ البريء عندنا جائز، مع القطع بحصول الإحسان وهي الأغراض وعدم الاستحقاق، ولو وقع من الله سبحانه لقضينا بُحسنه على كلّ حالٍ، وهو عندهم قبيح، ولو قرّر واقعاً منه لقضيتم بقبحه، ثمّ إنّكم تُطلقون الحسن والقبيح باعتبار صفة ثابتة في المحلّ، ونحن نُطلقه باعتبار تعلّق الخِطاب مع نفي الصِّفة، فقد ظهر الخِلاف.

١٩٨ أ

ولمّا مانعهم أيمتنا من ادّعاء الضّرورة وعكسوها عليهم، تمسّكوا بطرق النّظر.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإنْ قالوا الدّليل على الحسن والقبح مُدركان عقلاً أنّ البراهمة[1] المُنكرين للشّرائع مقرّون بهما، كحسن الشّكر والإحسان وقبح الظّلم والكفران، فلو أسندا إلى الشّرع لما حصل القول به من مُنكري الشّرع.

وجاوب الإمام عن ذلك من وُجوهٍ ضعيفةٍ:

الأوّل: أنّ هذا منهم احتجاج بعد دعوى الضّرورة وهو باطل.

الثاني: أنّ البراهمة مُقلّدون في ذلك لا عالمون.

الثالث: معارضتهم بمقتضى مذهبهم، لأنّ ذبح البهايم قبيح عند البراهمة، فيلزم المعتزلة القول بموافقتهم على ذلك.

وهذه أجوبة ضعيفةٍ لا حاصل لها، والصحيح أنْ نقول: ما قضى البراهمة بحُسنه وقُبحه راجع إلى الملاءمة والمُنافرة، ونحن موافقون عليه، مخالفون فيما

---

(١) البراهمة: تنسب إلى رجل في الهند اسمه براهم، نفى النبوات وردّ الأمور كلها إلى العقل. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٢ / ٢٣٣).



عداه. على أنّ مذهب قوم لا تقوم به حُجّة على آخرين، فإنْ سلّمنا لهم أنّ البراهمة مقرّون بالحُسن والقُبح العقليين مطلقا، فنحن في مخالفتهم وإفساد مذهبهم على أمْكَنِ قَدَمٍ، كما أفسدنا في ذلك قواعد المعتزلة وأتباعهم.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا تعوّل عليه المعتزلة في ادّعاء الضّرورة إلى آخره. هذه الشّبهة ضعيفة، وحاصلها أنّ العُقلاء مايلون إلى الصِّدق ونافرون عن الكذب، عاملون على إيثار الصِّدق على الكذب مع تساوي الأغراض، وذلك يقتضي كون الصِّدق حسناً لعينه، والكذب قبيحاً لعينه، وأبطلها الإمام من وُجوه:

الأوّل: أنّه احتجاج في مورد الضرورة.

الثاني: أنّ فرض استواء الصِّدق والكذب، وتماثل الأغراض فيها من كلّ وجه باطل، وبيانه ظاهر من كلام الإمام، فإنْ قدّرنا تساوي الأغراض مُطلقاً انتفى الميْل، ووقع التّساوي.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يسترحون إليه إلى قوله فإنْ قيل هذا كلامكم في تتبع شبه المُخالفين.

○ **قلت**: كلامه في هذه الجملة بيّن والملازمة التّي أشاروا إليها بقولهم لو لم يفهم الحسن قبل ورود الشّرع لَما فهم بعد وروده، باطلة، وكيف لا يفهم بعد وروده وهو راجع إلى ورود الأمر والنّهي بالتّكليف، وذلك متصوّر عقلاً، وواقع سمعاً.

واسترواحهم إلى أنّ العُقلاء يستحسنون الإحسان والشكران وتخليص الغرقى والهلكى، وإطعام الجيعان، راجع إلى الملاءمة الطبيعيّة لا إلى مورد الخِلاف من حيث كان كلامنا معهم، ليس إلّا فيما يحسن ويقبح في حكم/ ١٩٨ب



التّكليف. وكما يستحسنون الشّكر والإحسان، فكذلك يستقبحون أن يهمل السيّد عبيده وإِماءَه بفجر بعضهم ببعض مع قدرته على منعهم من ذلك وكفّهم عنه. والباري سبحانه قادر على أنْ يكفّ الخلق عن ذلك، وقد تركهم فيما أراد منهم، وليس ذلك بمُستقبح في حكمه.

ثمّ طالب الإمام نفسه بإقامة الدّليل على صحّة مذهب أصحابنا، واعتذر بافتتاحه بالردّ على الخصوم وإيراد الدّليل أنْ يُقال إمّا أنْ يرجع الحُسن والقُبح إلى صفة ذاتيّة أو معنويّة، أو إليهما، أو لا إليهما.

والقسم الأوّل باطل، وإلّا لَما اختلف وقد اختلف. فدلّ على أنّه ليس بذاتيٍّ، والملازمة ظاهرة، وأمّا الاختلاف ففي صوَر: الصورة الأولى قتل العدوان وقتل القصاص وحقيقتهما واحدة. الصورة الثانية: الكذب العاصم والكذب العاري عن الفائدة. والصّورة الثالثة: إذا صدر ذلك عن غير مُكلّف كالصبيّ والمجنون فجمهورهم لا يقول بحُسنه ولا بقُبحه، ولو كان وصفه بالحُسن والقُبح ذاتيّاً لَما اختلف ولَما ارتفع ما بالذّات، ومنهم منْ يجعله كفعل المُكلّف، والأكثر على ما ذكرناه.

والقسم الثاني باطل وإلّا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال، وهو لازم أيضا على القسم الأوّل.

والثالث باطل وإلّا تناقضت الأحكام باعتبار صفة النّفس وصِفة المعنى.

والرّابع هو المقصود، ويلزم منه كونهما شرعيين تابعين لمقتضى الخِطاب، لا لأمر ذاتيّ أو معنويّ.

فإنْ قالوا لا بُدّ من أخذ قيد في الصور الثلاثة شرطاً، والأثر وإنْ تخلّف عن المؤثر فلمانع، قلنا الكذبيّة عندكم تقتضي القُبح بذاتها، والصدقيّة تقتضي

الحسن لذاتها، وحقيقتهما واحدة، ويلزم على مقتضى مذهبهم ألّاَ يكون في العالم كذب لجواز ادّعاء مانع قائم أو شرط خفيّ.

وقد اكتفى بعض المُحقّقين من أهل العلم بإثبات قاعدة خلق الأفعال عن إبطال قاعدة التّحسين والتّقبيح، لأنّه إذا ثبت أنّ الربّ سبحانه مخترع لجميع الموجودات لا خالق سواه، وأنّ ما يكتسبه العبد فهو خلق له. فأفعال العباد حينئذ ضروريّة واقعة على مقتضى علمه ليست باختياريّة، فلا توصف حينئذٍ بأنّها حسنة ولا قبيحة باعتبار نِسبتها إلى العِباد.

❊ ❊ ❊



فَصْلٌ

في المقدّمة الثانية

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهي تشتمل على الردّ على منْ يقول إنّ العقل يدلّ على وُجوب الواجب، فبنى هذا الفصل على مسألتيْن متفرّعتيْن على المسألة السّابقة: الأولى شكر المنعم، والثانية نفي الإيجاب على الله تعالى.

وقد اختلف النّاس في المسألتين. أمّا شكر المنعم فاتّفق العُقلاء على وُجوبه، واختلفوا في مُدرك ذلك، هل هو شرعيّ وهو قول الأشعريّة أو عقليّ وهو قول المُعتزلة وسواهم.

واحتجّ الأشعريّة على أنّه ليس بواجبٍ، فإنّه لو وجب لَكان وُجوبه إما لفائدة أو لا، والثانية عبث.

والفائدة إمّا أنْ تعود إلى المشكور وهو منزّه عن ذلك لتعاليه/ عن الأغراض، أو إلى الشّاكر وهو باطل، لأنّها إمّا أنْ تكون معجّلة وهي منتفية، إذ ليس فيها إلّا تعب النّفس والتزام مشقّة القيام بالشّكر، وإمّا مؤجّلة، والعقل لا يستقلّ بدرك الفائدة الأخرويّة، بل لا طريق إلى العلم بها إلّا بالشّرع، فبطل الوُجوب العقليّ. ١٩٩ أ

واحتجّ المعتزلة بوُجوهٍ:

الأوّل: إنّه لو توقّف الوُجوب على السّمع وجب إفحام الرُّسل، وذلك إبْطال لمقصود البِعثة. والجواب عنه ما قدّمناه في أوّل الكتاب.

وعن الثاني: إنّ ذلك مبنيٌّ على تقابل الخواطر، وهو ساقط من وجهين:



الأوّل: تجويز الخلق عنهما.

الثاني: المعارضة باحتمال أنْ يكون شكره سبباً للعِقاب من وجوهٍ:

الأوّل: أنّ تصريفه عقله ولسانه بالشّكر تصرّف في غير ملكه بغير إذنه، فيقبح على مقتضى قواعدهم.

الثاني: أنّ شكر الشّاكرين بالنّسبة إلى جلال الله كتحريك أنْملة بالنّسبة إلى جلال ملك من ملوك الأرض، بل أحقر، وذلك استخفاف بالملك في متعارف العُقلاء.

الثالث: أنّ ذلك جارٍ في حقِّ من ينتفع بالشّكر والخِدمة، ويتضرّر بعدمهما، والباري سُبحانه منزّه عنه. وألزمهم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ تقابل الخواطر شكّ، والشكّ في الله كُفر، وهو غير لازم لهم عندنا، لأنّ الشكّ الذي هو كُفر هو الشكّ في الوُجود، أو فيما يجب أو يستحيل، لا الشكّ في وُجود الكُفر أو نفيه، وهو مورد الشكّ في هذا المحلّ. وما أثبتموه من نفثة الملك في روع العبد تشكيك في المحسوسات وهجوم على المُكابرات.

ثمّ قرّر الإمام أنّ إيجاب الشّكر على العبد مع أنّه لا أثر لقُدرته غير معقول، كما لا معنى للحكم بوُجوب الجوهر عليه.

وهذا الفصل قد أطال العلماء الكلام فيه، فمن أراد التّطويل فعليه بالمطوّلات.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: القسم الثاني في نفي الإيجاب على الله تعالى. والخلاف في هذه المسألة مع الخوارج(١) والمُعتزلة وغيرهم.

---

(١) الخوارج: يطلق على كلّ من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيّام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان. وهم طوائف عديدة. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١ / ٩١).



وقاعدة مذهب أصحابنا أنّه لا يجب على الله شيء، وأوجبت عليه المعتزلة اللّطف والعوَض والثّواب، وأوجب البغداديّون والخوارج عليه العِقاب في الآخرة على المعاصي، والأصلح في الدّين والدُّنيا. وأوجبت المُرجئة وغيرهم عليه العفو والكَرَم.

والحقُّ بطلان الوُجوب عليه مطلقاً إلّا ما أوجبه سبحانه على نفسه، فذلك متلقّى من خبر الصّادق.

وطالبهم الإمام بتحقيق معقول الإيجاب على الله، فإنْ أرادوا توجّه الأمر عليه بذلك فهو مستحيل، لأنّه سُبحانه الآمر لا المأمور، وإنْ أرادوا وُجوبه لِما فيه من جلب نفعٍ أو دفع ضررٍ، فهو مستحيل، لأنّ الربّ منزّه عن ذلك.

وإنْ أرادوا بوُجوبه حُسنه وقُبح تركه، فقد أبطلنا قاعدة التّحسين والتّقبيح، ومقصودهم وُجوب الحِكمة.

والدّليل القاطع على نفي الوُجوب مطلقاً أنّ قاعدة التّحسين والتّقبيح باطلة، فالحكم لا يثبت إلّا بالشّرع، ولا حاكم على الله، فلا يجب/ عليه شيء. ١٩٩ ب

وقد رأى الإمام بُطلان القول بوُجوب الثّواب بأنّ أعمال العباد واجبة عليهم لأنّها شكر لِنِعم الله سبحانه، وأداء المفروض المُتحتّم لا يستحقّ عليه عوضٌ[١]. فإنّ لله تعالى على العبيد من النِّعَم ما يحسن معه التّكليف من غير عوضٍ عليه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فصل في الإيلام وأحكامه: تكلّم الإمام في هذا الفصل على الآلام واللّذات، وقرّر من مذهب أهل الحقّ فيها أنّهما فعل الله تعالى، واقعة بقدرته على حسب إرادته، لا يعترض عليه سبحانه في حكمه.

---

(١) في (أ) و(ب) فرض، والصّواب عوض.



وحكى مذاهب المُخالفين في ذلك، وقد افترقوا فِرقاً، فمنهم من أنكر الآلام، ورأى أنّ البهايم لا تألم أصلا، وهو قول البكريّة[1]، وهو حمق. ومنهم من أقرّ بالإيلام، ونسب ذلك إلى "أهْرِمَنْ" الذي هو فاعل الشرّ، وهو مذهب الثنويّة من المجوس. ومنهم من قال بالتّناسخ، وهو انتقال الأرواح إلى الأجسام، وهو قول بعض الرّفضية، ولهم في ذلك أقاويل ركيكة ودعاوى باطلة قد حكاها الإمام عنهم في الإرشاد وفي كتابه الكبير الشّامل.

ومنهم من قال تعوّض ثواباً موفّى على أقدار الآلام، إلّا أنْ تكون الآلام مستحقّة بذنوب وجِنايات سابقة.

واختلفت مذاهبهم، هل تدوم الأعواض دوام الثّواب أم لا؟.

وتعرّض الإمام للردّ على هذه الطّوائف، والردّ على الثنويّة ظاهر بأدّلة التّوحيد، لأنّ القواطع دالّة على أنّه ليس للعالم إلّا صانعٌ واحد.

وأبطل الإمام قولهم إنّ الألم قبيح لعينه بشرب المريض الدّواء الكريه، فإنّ العُقلاء يقضون باستحسانه، وذلك دليل على بُطلان القُبح الذّاتيّ العينيّ، فإنْ ادّعوا القيد، فقد أبطلوا حكم الذّات والإلزام.

الثاني لهم ظاهر من كلام الإمام، وأمّا منْ أنكر الآلام فقد جحد المحسوس، فلا عبرة بقوله.

وأمّا التّناسخيّة[2] فإنّما صاروا إلى التّناسخ، لأنّهم لم يجدوا معنى يحسّن

---

(١) البكرية: أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد. (الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١ /٣٤٢. كذلك البغدادي: الفرق بين الفرق، ١٥٩).

(٢) التناسخية: صنف من الفلاسفة وصنف من الشمنية كانا قبل الإسلام، وصنفان ظهرا بعد الإسلام، يقولون بتناسخ الأرواح، وتناسخ روح الإله في الأيمة، وأنكر أغلبهم المعاد. (البغدادي: الفرق بين الفرق، ٢٠٤ ـ ٢٠٥).



الإيلام إلّا التّناسخ، فقالوا به، والتّناسخ باطل بأصله من وُجوهٍ:

الأوّل: أنّه إنْ كان واجباً وجب أنْ يكون عدد الهالكين مثل عدد الحادثين، وإنْ كان جائزاً بقيت النّفس معطّلة فيما بين المتعلّقين.

الثاني: أنْ النّفس حادثة معلولة عندهم من العقل الأوّل، وهو قديم عندهم، فلو لم يكن فيضان النّفوس عن العقل الأوّل مدفوعاً على شرط حادث للَزِم قدم النّفس لِقِدم علّتها، وهو باطل، فلزم حدوث النّفس عند حدوث البدن، فلو تعلّقت نفس بأخرى على سبيل التّناسخ، لزم تعلّق نفسين بالبدن الواحد، وهو مُحال، وفي هذا بحث غامض.

الثالث: لو كُنّا موجودين قبل هذه الأبدان، لوَجب أنْ نعرف أحوالنا في الأبدان الأُوَل، وهو ضعيف لاحتمال أنْ يكون التذكّر موقوفاً على التعلّق.

وألزمهم الإمام استحالة التّكليف ابتداء لِما فيه من المشقّة، وهم لا يقولون بالعوَض، فقد وقعوا فيما فرّوا منه، ولهم عن ذلك أجوبة، فقال بعضهم: إنّما حسن التّكليف باعتبار الجزاء الأوفى/ المُترتّب عنه، وهو باطل، لأنّ في المقدور إيصال ذلك إليهم من غير تكليف، وهو أليق بالفضل والكرم. وقال بعضهم إنّه سُبحانه فوّض الخيرة إلى الأرواح، فاختارت التّكليف، وهذا باطل أيضاً، لأنّ فيه تعريضاً للإيلام وهو قبيح عندكم. ٢٠٠أ

وقال بعضهم لم يكلّف الله تعالى بمشقّة بل عبادتهم له ملاذ لا مشقّة فيها، وهذه مغلطة، ولو لم يكن من المشقّة إلّا إلزام التّكليف واعتقاد وُجوبه. وأمّا من قال إنّ الجمادات حيوانات، وإنّ فيها أنبياء ورُسلاً، فقد خرج عن المعقول، فلا معنى للردّ عليه، ومطالبة الإمام للمعتزلة ظاهرة، وكلامه في الفصل بيّن.



فَصْلٌ

القول في الصّلاح والأصْلح

وتحصيل مذاهب المعتزلة فيه أنّهم اتّفقوا على وُجوب الصّلاح على الله تعالى، واختلفوا هل يجب عليه فعل الأصلح أم لا؟ والقائلون بوُجوب الأصلح اختلفوا هل المراد الأصلح في الدّين والدّنيا، أو الأصلح في الدّين فقط؟

وسلك الإمام معهم مسلك الاستدلال، وتحقيق معنى الإيجاب على الإله يناقض الألوهيّة، ولا معنى للفاعل المُختار إلّا الذي يفعل ما يشاء.

وألزمهم إنْ أوْجبوا الأصلح غائباً أنْ يوجبوه شاهداً، لأنّهم يعتبرون الغائب بالشّاهد. ولم يسلّم لهم الإمام ما حكاه من الفرق بين المحلّين عندهم، وألزمهم إنْ أوجبوا الأصلح على الحقّ سُبحانه أنْ يوجبوا النّوافل على العبيد، إذ هي أصلح في حقّهم من تركها لعظيم الجزاء عليها، وذلك يؤدّي إلى أنْ تكون الطّاعات كلّها واجبة، وحكم تعلّق العلم غير مُعتبر عندهم، لأنهم قد قالوا فيمن علم الربّ تعالى أنّه لو كلّف لطغى وبغى، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا، أنّه يجب على الحقّ سُبحانه تعريضه للدّرجة السنيّة مع علمه أنّه يخترم دونها، وطالبهم بتبيين معنى الأصلحيّة في تخليد الكُفّار وتقطيع جلودهم وتجرّعهم الزقّوم بدلاً من السّلسبيل المختوم، ولا يجدون عن ذلك محيصا، وألزمهم على مقتضى مذهبهم أنْ يقولوا للربّ سُبحانه لا يستوجب الشّكر على ما فعله من المصالح، لأنّ من فعل واجباً عليه لا يستحقّ شكراً عليه، كمنْ يردّ وديعة، أو يقضي ديْناً، وهذا فيه نظر، بل الشّكر على ذلك واجب بالنّسبة إلى



حال منْ لم يفعله، فكما يستحقّ تاركه الذمّ كذلك يستحقّ فاعله الشّكر، فإنْ قالوا يجب الشّكر على ابتداء الإنعام لا على الثّواب عن الأعمال، فإنّه عوض، فجوابه أنّهما متساويان في الوُجوب، فلا موقع للفرق.

ثمّ أبطل عليهم إيجاب الأصلح بوجهين:

الأوّل: أنّه غير مقدور ولا مُنضبط، إذْ المقدورات لا تتناهى.

الثاني: أنّهم إذا أوجبوا عليه سبحانه كلّ استصلاح، فلا معنى للأفضل حينئذٍ، فيخرج الربّ عن كونه مفضّلاً، وذلك خرق للإجماع ومراغمة لنصّ الكتاب العزيز الذي لا يأتيه/ الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ٢٠٠ ب

ومن أوْجب من المعتزلة الأصلح في الدّين، لزِم على مقتضى قوله إيجاب الأصلح في الدّنيا، ولا نهاية له، بالإضافة إلى مقدورات الباري سُبحانه. والمثال مُطابق لمقصوده الذي ساقه عليه، وقوله ويقبح أنْ يجلأ هو مهموز، وهو بمعنى يُطرد، وهو معلوم في اللِّسان، فألزمهم الإمام على اعتبار حُكم الشّاهد العفو على العُصاة والكُفّار، فإنّه أصلح في حقّهم من التّخليد والأغلال والأنكال.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وممّا يخص به البصريّين إلى آخره، حاصل هذا الكلام إثبات التّكليف في حقِّ من علم الله سبحانه أنّه لو بلغ الكُفر وطغى، ومن المعلوم أنّ الصّلاح والأصلح منفيان في هذه الصّورة. فقد صحّ التكليف مع انتفاء الأصلح. وما راموه من الفرق بين المحلّين باطل، إذْ لا مدخل للعلم في التّكليف، والدّليل عليه الاتّفاق منّا ومنهم على أنّ من تعلّق علم الله أنّه لا يُؤمن مدعوّ إلى الإيمان، مع العلم أنّه لا يؤمن، فلا مدخل لتعلّق العلم في التّكليف.



ثمّ ألزمهم إنْ أوجبوا الأصلح انتفاء التكليف، فإنْ حسّنوه للثّواب الأوفى، فجوابه أنّ التفضّل بمثل الثواب وأضعافه جائز. ومنهم من قال جواباً عن ذلك إنّ ابتداء الفضل ليس كاستيفاء الحقّ الواجب، والعوَض اللّازم، وهذا خروج عن مقتضى العقل والشّرع، وتعارف العُقلاء، وكيف والربّ تعالى يتفضّل بأصل التّكليف، فمن الجائز أنْ يتفضّل بأضعاف[1] الثّواب، وكلام الإمام في ذلك في غاية من البيان.

وذكر بعد ذلك فصلاً في اللّطف، وقد تقدّم الكلام فيه.

** ** **

(١) في (أ): بأضعف



الباب الثالث عشر

باب القول في إثبات النبوّات[1]

النبيء مشتقّ من النّبأ وهو الخبر، لأنّه مخبَّر من الله ومُخبر عن الله، فأصله الهمز حينئذٍ وقد يخفّف، وقيل إنّه مشتقّ من النَّبْوَةِ، وهو المُرتفع من الأرض، لأنّ له رفعة عند الله ومنزلة منيفة، فلا أصل له حينئذٍ في الهمز، فهو على الاشتقاق الأوّل فعيل، بمعنى مفعل، وعلى الثاني فعيل بمعنى فاعل. والمعنى أنّه عالي المنزلة، سامي المرتبة[2]. ورسول فعول، بمعنى مفعل،

(١) في (أ): النبوّة.

(٢) النبي مشتق من التبأ، وهو الخبر، أو من النبوة، وهي الرفعة. فإذا قلنا إنّه من الخبر، فكأنه سمي بذلك لإخباره عن الله تعالى على وجه الخصوص. وإذا قلنا إنه من الرفعة، فالمراد أنه هو الذي رفع من شأنه، وأظهر من منزلته، ما أبين به من غيره. فالنبي «وهو كون الإنسان مبعوثا من الحق إلى الخلق إن كان النبيء مأخوذا من النباوة، وهو الارتفاع لعلوّ شأنه، واشتهار مكانه، أو من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى. فالنبوة على الأصل كالأبوة. وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى، فعلى قلب الهمزة واوا ثم الإدغام كالمروة». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥ / ٥). فهناك إذن احتمالان:

* **الأول**: أن يكون اللفظ مشتقا من النبأ وهو الخبر فهو المنبئ، وقد سمي به لإنبائه عن الله تعالى، فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام وعلى هذا جرى من قال إن الرسول والنبي بمعنى واحد، لأنّ الرسول معناه المرسل من الله تعالى إلى الخلق ليخبرهم بالشريعة.

* **الثاني**: فهو أن يكون أصل لفظ النبي غير الهمز فهو مأخوذ من النبوة أو النباوة وهي الارتفاع عن الأرض، أو يكون مشتقا «من النبيء وهو الطريق الواضح» (ابن منظور: لسان العرب، ١٦٢/١، مادة "ن ـ ب ـ أ ")، يقال تنبى فلان إذا ارتفع وعلا وهو فعيل من النبوة بمعنى مفعول، وحينئذ يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق والرفيع المنزلة عند الله.=

واشتقاقه من الرَسلِ، وهو اللّبَن يتتابع درّه، ويُقال لمن أراد أنْ يفارق حالته الأولى على رسلك، أي تابع ما كنت فيه[1]. سُمّي الرّسول بذلك لوجوهٍ:

= وقد تباين موقف المتكلمين من هذين الاحتمالين، فأجمع الأشاعرة على تأكيد اشتقاق لفظ النبي من النبأ أي الخبر. ومع ردّهم لفظة النبيء لغة إلى النبأ والخبر، إلى تعريف النبوة اصطلاحا بأنّها موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلغ عنا. ومن ثمّ يكون جوهر النبوة قولا وليس فعلا، وعليه فلا بدّ من ردّها في اللغة إلى الإنباء والإخبار.

وأمّا المعتزلة فإنّهم قد أوقفوا ردّ لفظ النبي إلى النبأ على شرط همزها «فأمّا إذا همزت بالرغم من جوازه لغة، إذ لا شبهة في هذه القراءة أعني بالهمزة لأنّها ظاهرة كظهور القراءة من غير همز... فأعلم أنّ لفظة النبي تفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النباوة». (القاضي عبد الجبار: المغني، ١٥/ ١٥). ويرى القاضي عبد الجبار أنّ النبيّ بغير همز أبلغ من النبيء بالهمز، لأنّه ليس كل منبإ رفيع القدر والمحل. والدليل عليه أنّ «أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَهِ (ص) فَقَالَ: يَا نَبِيءَ اللَهِ. فَقَالَ (ص): لَسْتُ بِنَبِيءِ اللَهِ وَلَكِنِّي نَبِيُّ اللَهِ» (أخرجه الحاكم: المستدرك على الصحيحين). فالنبوة صفة لفعل كما يرى المعتزلة، لذلك وقفوا مع ردّ لفظة النبي لغة إلى النبوة والنباوة، بمعنى الرفعة والارتقاء، فهي رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها، فهي إذن جزاء على عمل.

(١) الرسول هو الذي يتتابع عليه الوحي، من «رسل. ويقال جاءت الإبل أرسالا إذا جاء منها رسل بعد رسل، أي متتابعة». (ابن منظور: لسان العرب، ٢٨٤/١١، مادة "ر ـ س ـ ل"). فالرسول هو الذي أرسله الله تعالى إلى خلقه برسالاته، وعرّفه ما يبلغه إلى خلقه من أحكام عباداته ووعده ووعيده وثوابه وعقابه. فهو من يرسل إلى الخلق، ويُوجَب عليه تبليغ الرسالات، ويؤمر الخلق بطاعته واتباع أمره. وقد يكون نبيّا ولا يكون قد أرسل ولا أُمر بأداء الرسالة، وذلك بإبانة حاله من غيره بكرامات يُخص بها، حتى ترفع مكانته بذلك وتشرف. (ر: ابن فورك: مجرد، ص ١٧٤. البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. عبد الجبار: المغني، ٩/١٥ ـ ١٦).

أمّا الرسالة ففي اللغة: هي تحميل جملة من الكلام إلى المقصود بالدلالة. وفي الاصطلاح: هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته، ليزيح بها عللهم فيما =

الأوّل: أنّ الأمر بالتّبليغ متتابع عليه.

وثانيها: أنّ الفضل والمنّة متتابعة عليه.

وثالثها: أنّ الخلق مأمورون باتّباعه.

وحدّ بعض العلماء المحقّقين النبوءة والرّسالة، فقال: اتّصال خِطاب الباري سُبحانه بالنّبيء والرّسول بواسطة وبغير واسطة، وهذا جار على مذهب أهل الحقّ، حيث جعلوهما تابعين لخِطاب الله تعالى.

وقالت المُبتدعة: بل هما تابعان لصِفة في النّبيء، والرّسول بهما استحقاق النبوءة والرّسالة، كقولهم في الحَسن والقبيح من الأفعال.

وقال بعض العُلماء/ المحقّقين: النبوءة كمال النّفس في القوّة النظريّة والعمليّة، به يقدر النبيء على تكميل النّاقص. ٢٠١ أ

وهذا عندنا يشعر بمذهب الحُكماء في النبوءة، فلا يستقيم إلّا أنْ يزاد فيه ما ينفي الاكتساب. وسيأتي قول الإمام في ذلك بعد.

وأجمعت الأمّة على أنّ كلّ رسول نبيء، وليس كلّ نبيءٍ برسول. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ الرّسالة عامّة مقولة عليهما[1].

= قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم. (ر: النسفي أبو المعين: التبصرة، ص ٤٨٨).
فالنبوة والرسالة والبعثة، هي إرسال الله تعالى الرسل والأنبياء إلى المكلفين ليبلغوهم عن الله تعالى شرائعه التي تؤدي إلى صلاح حالهم في المعاش والمعاد، في الدنيا والآخرة. وفي الجملة فإنّ «البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى». (التفتازاني: م ن)، لذلك قالت المعتزلة «بوجوبها على الله تعالى، والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم... والمنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة». (التفتازاني: م ن، ص٦ ـ ٩).

(١) إنّ الإحالة المتبادلة بين اللغة والاصطلاح ليست مجرد عمل أحرزته الصدفة وأظهره=

واحتجّ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾[1]. ولا حجّة فيه عندنا لاحتمال أنْ يكون على الحذف من الثاني لدلالة الأوّل عليه. والمعنى وما أرسلنا من رسولٍ ولا نبّأنا من نبيءٍ.

وذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ المقصود من هذه القاعدة ينحصر في خمسة أبواب:

الأوّل: إثبات النبوءة على منكريها، وقد اختلف أهل المذهب في النبوءة على ثلاثة أقوالٍ: فقالت فرقة بوجوبها على الله، لأنّها من باب المصالح لِعباده، إذْ هم هُداة إلى الله، وأدلّاء عليه، وتوفير أسباب المصالح واجب عليه، وقد

= الحظ، بل إنّها عمل يجد تفسيره ومغزاه في إطار انتمائه إلى نسق شامل من التصورات التي تؤلف مضمون علم الكلام. يقول التفتازاني: «النبي إنسان بعثه الله تعالى ليبلغ ما أوحي إليه وكذا الرسول» (التفتازاني، المقاصد، ورقة ١٢٩ وجه). فالنبي إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أوحي إليه من الأحكام، وليعلم الناس ما ينبغي لهم أن يعلموه. فالنبي والرسول على هذا مترادفان «لأنّهم كلّهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، لأنّ هذا معنى النبوة والرسالة». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٥٥).

وقد يخصّ الرسول بشريعة، أي بأحكام يخالف فيها غيره من الأنبياء، وبمن خصّ بكتاب منزّل يتلى لتلقي المواعظ والأحكام منه. فالرسول على هذا أخصّ من النبي، لعموم النبي من ليس له كتاب ولا له شرع، بل له مجرّد الإخبار بالغيب. وعلى هذا يكون الأنبياء مقررون لشرائع المرسلين لا مشرعون، ومن ثمّ فكل رسول نبي، ولا عكس. فبينهما العموم والخصوص المطلق، وهذا اختيار جمهور أهل السنة. والمشهور كما يرى التفتازاني أنّ الرسول هو إنسان أوحي إليه وأمر بالتبليغ، والنبي إنسان أوحي إليه سواء أمر بالتبليغ أو لا. فهو أعم مطلقا من الرسل. فالفرق بينهما هو اشتراط التبليغ في الرسول دون النبي. فمعظم العلماء يرون في الفرق بينهما أنّ الرسول هو المرسل بشرع جديد أو بنسخ لبعض أحكام شريعة كانت قبله. والنبي هو المبعوث لتقرير شريعة رسول قبله (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/٦).

(١) الحج: ٥٢.



أبْطلنا القول بالوُجوب على الله.

وقالت فرقة: إنّها من قسم المستحيلات، وهم فرق.

وقالت طائفة: إنّها من الأحكام الجائزة، وهو مذهب أهل الحقّ.

واختلف القائلون بأنّها من قسم المستحيلات في عِلّة الإحالة، وهل هي عامّة أو خاصّة؟. فقال الجمهور منهم: إنّها عامّة، وقال فريق: إنّها خاصّة، وهؤلاء جوّزوا بعثة رسولٍ واحدٍ فيحصل الاكتفاء بذلك، وذلك آدم وإبراهيم وموسى وعيسى، على اختلاف في ذلك، وبهذا المذهب سُمّيَ البراهمة.

ومنهم من أنكر الرسالة مطلقاً، وهو الذي حكيناه عنهم.

واختلف القائلون بعموم الاستحالة في علّة ذلك، فمنهم من قال: لأنّها عبث، لأنّ الذي يأتي به الرّسول إنْ أدرك العقل حسنه فهو مستقلّ به، وإنْ لم يدركه العقل فهو مردود، فلا فائدة للبعثة. وقال بعضهم: إنّما استحالت البعثة لأنّ تفضيل (أحد)[1] المتساويين يُناقض الحِكمة ويخرج عن نسق العدل.

وقالت بعضهم: استحالت بِناءً على نفي الفاعل المختار القادر المريد العالم بالجُزئيّات.

وقال بعضهم: إنّما استحالت بناءً على أنّ في المعلوم تكذيب المُعاندين للرُّسل وتعريض الصّادق للتّكذيب والتّسفيه، والهزء به خارج عن مقتضى الحِكمة فكان سفهاً.

وقال بعضهم: إنّما قضينا باستحالة النّبوءة لأنّا رأيْناهم أتوا بأمورٍ تأباها العقول ويكذّبها الحِسّ. فلو صدّقنا النّبوءة لكذبنا العقل والحِسّ، وهما أصلان،

(١) سقطت من (أ).



ولو كذّبنا الأصل للَزِم تكذيب الفرع. فكان الفرع بالتّكذيب أولى من الأصل[1].

---

(١) البراهمة «يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا: لمّا صح أنّ الله عز وجل حكيم، وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنّه لا يصدقه، فلا شك في أنّه متعنت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفى العبث والعنت عنه. وقالوا أيضا: إن كان الله تعالى إنّما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأتم مراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به، فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضا. ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع». (ابن حزم: الفصل، ٦٩/١).

فالبراهمة حسب نص ابن حزم قد أنكروا النبوة وبعثة الرسل أصلا، وينفون إمكان ذلك. واعتمادهم في نفي النبوة يعود إلى اعتقادهم أنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يدل عليه العقل، وهنا نكتفي بالعقل وحده. وإمّا أن يأتي بما لا يتفق مع العقل، وهنا تكون النبوة مرفوضة، لأنّها غير متفقة معه. ففي رأيهم أنّ بعثة الأنبياء معارض للحكمة الإلّهية. إذ أن العقل يدل على حسن الأفعال وقبحها، والتكاليف العقلية ثابتة من جهة العقول دون حاجة إلى الرسل، ومدعي الرسالة إن أخبر بما يوافق العقل، فقد أمكن الاستغناء عن الرسل بالعقل، وإن أباح ما حذره العقل، فكيف يجوز من الحكيم إباحة ما تحظره العقول أو أن يبعث من يتكلم عليه بإباحة ما تحظره العقول. أمّا التفتازاني فيفهم من قوله "إنّ البراهمة يقولون بعدم الاحتياج إلى النبوة" أنّهم لا يقولون باستحالة البعثة، وأنّ القائلين باستحالة البعثة يجعلونها من نوع المستحيل العقلي كالجمع بين النقيضين، ولذلك قال "ولا اعتداد بهم"، لأنّ كلامهم يسقط بتحقق وقوعها. ولم يدخل فيهم البراهمة، إلّا أنّه يلزم من شبهتهم أنّ البعثة يستحيل صدورها من الله، لأنّه لو أرسل رسولا مع إغناء العقل عنه لكان عابثا. فالبعثة ممكنة في ذاتها ولكنها مستحيلة لغيرها، أي لعلم الله تعالى أنّ العقل يغني عنها.

وعلى هذا الأساس فالعقل عندهم كاف يغنيهم عن الوحي. فالذي يأتي به الرسل لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون معقولا، وإمّا أن لا يكون معقولا. فإن كان معقولا فقد كفانا العقل فأي حاجة لنا إلى الرسل. وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، إذ قبول ما ليس معقول خارج عن حد الإنسانية. «فالبعثة لو وقعت لم تخل من وجوه القبح، ولذلك اعتمدوا في أنّ البعثة لا تقع منه تعالى، على أنّها لو وقعت لكان فيها تناقض الأدلة، لأنّ=

وهذه المذاهب كلّها باطلة وشبهاتهم فاسدة.

أمّا الطّائفة الأولى القائلون بتجويز النّبوءة لواحد من البشر، فلا يخفى فساد قولهم، لأنّ الجواز العقليّ إن ثبت لواحد وجب عمومه، لأنّ حُكم العقل لا يختلف، والخارق المُعْجز المصدّق لواحد مصدّق لجميع/ منْ ظهر على يديه وُقوعه. والتّخصيص ترجيح من غير مُرجّح[1]. ٢٠١ ب

= الرسول إذا بعثه الله برسالة مخالفة لما في العقول، فقد فعل ما يجري مجرى العبث». (القاضي عبد الجبار: المغنى، ١٥/ ١٩).
فالاستحالة العقلية تقوم على «اكتفاء العقل دون ما حاجة إلى مصدر آخر للمعرفة، فالمعرفة مصدرها واحد، وهو العقل، ففيه الكفاية لكل أنواع المعارف وبالتالي تستحيل النبوة». (حنفي حسن: من العقيدة إلى الثورة، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨، ٤/ ٣٨).

(١) يذكر الإيجي أنّ القائلين باستحالة النبوة هم البراهمة، والصابئة والتناسخية. إلّا أنّ من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط. ومن الصابئة من قال بنبوة شيث، وإدريس فقط. (ر: الإيجي: المواقف، ص ٣٤٤). وعليه يكون إنكار النبوة على درجتين: «إمّا أن تنكر النبوة على الإطلاق بلا استثناء، أو تثبت نبوة وتنكر أخرى. الأول أقرب إلى الإنكار المبدئي الميتافيزيقي، والثاني إنكار عملي شعوبي طائفي، يفضل نبي على آخر، ويعترف بنبوة دون أخرى، ويصعب التوفيق فيه بين الإنكار المبدئي والاعتراف الجزئي». (حنفي حسن: من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ٣٩.)
إنّ إنكار النبوة على الإطلاق إنّما يدل على الثقة بالعقل البشري، والاعتراف بالطبيعة والفطرة. فإذا كان العقل والطبيعة قادرين على هداية الإنسان فما الحاجة إلى النبوة؟. «قد ثبت أنّ العلوم لا تتناقض، ولا تختلف، لأنّ ذلك يوجب فيها قلب جنسها، وإلحاق بعضها بالجهل. وكما أنّ العلوم لا تتناقض، فكذلك الأدلة، لأنّها طرق العلوم. فلو تناقضت واختلفت، لأوجب ذلك تناقض العلوم، ولأوجب ألّا يوثق بها وبالعلوم. ولو لم يوثق بها لم تسكن النفس إلى معلوم ولا علم، ولوجب من ذلك صحة مذهب السفسطائية، ولا فرق بين العلوم الضرورية والمكتسبة، أو أحدهما مع الآخر في استحالة الاختلاف=

وأمّا الطّائفة الثانية فشبهتهم فاسدة من وُجوهٍ:

الأوّل: أنّها مبنيّة على تحسين العقل وتقبيحه[1]، وقد أبطلناه.

= والتناقض فيها. ولولا صحة هذه الجملة لم تثبت في الأدلة شبهة، ولا توجّهت عليها مطاعن، لأنّه كان لا يمتنع صحة كلا الأمرين، وإنّما يستقيم ذلك على الأصل. فإذا صحت هذه الجملة وعلمنا أنّ بعثة الرسل تقتضي تعرّف أمور من قبلهم مخالفة لها في العقول، لأنّكم قد دللتم على أنّه تعالى لا يجوز أن يبعثهم بنفس ما في العقول، على طريق التأكيد، أو التنبيه والتحذير، فيجب أيضا فساد القول ببعثتهم، لأنّ بعثتهم تتضمن مخالفة العقول. والبعثة هي طريق المعرفة، والعقل هو العلوم، فكيف يصح أن يخالف أحدهما الآخر، ولو لم يكن من الاختلاف إلّا أنّ العقل قد اقتضى ألّا يجب تصديقهم، وبعثتهم عندكم تقتضي وجوب تصديقهم، واقتضى العقل قبح اعتقاد ذلك، والسمع اقتضى وجوبه، فكان الرسول المبعوث في أوّل أمره، أوجب علينا خلاف ما في العقول. فكيف يصح القول بأنّ الحكيم يبعث الرسل وحالهم هذه». (القاضي عبد الجبار: المغنى، ١٥/ ١٠٩ ـ ١١٠).

(١) الاستحالة العقلية حسب زعم البراهمة تقوم على تحسين العقل وتقبيحه، فما حسنه العقل يفعل، وما قبحه العقل يترك، وما لم يحكم فيه العقل بحسن أو بقبح يفعل عند الحاجة ويترك عند عدمها. فالعقل والطبيعة عندهم هما أساس الحكم على الأشياء، بل إنّ العقل قادر على الوصول إلى التكليف وإلى الواجبات العقلية، ومنها شكر النعم والعوض عن الإيلام بلا استحقاق مثل إيلام البهائم عند الذبح. فالبعثة حسب زعمهم تقوم كذلك على التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم، لأنّه لا فائدة فيه للعبد، فهو مضرة ناجزة له، وتعب ومشقة ظاهرة، ولا فائدة فيه للمعبود، لأنّه لا ينتفع بشيء من أعمال العبد. ثم إنّ التكليف شغل للقلب عن الاستغراق في معرفة المعبود والفناء في عظمته. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ١٠).

فالبعثة «مبناها على التكليف بما لا ينتفع به لتضرر، ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٣٠ ظهر). وهذا حسب زعمهم عبث لا يليق بالحكيم، نظرا لما فيه من مضار ومشقة.

يجيب التفتازاني أنّ مضار التكليف ومشاقه قليلة جدا بالنسبة إلى منافعه الدنيوية والأخروية، كما هو معلوم لدى الواقفين على ظواهر الشريعة فضلا عن المكاشفين عن=



الثاني: إثبات فائدة البعثة فيما يستقلّ العقل بدركه وما لا يستقلّ. أمّا ما يستقلّ العقل بدركه ففائدة البعثة فيه تأكيد دلالة العقول، وقطع أعذار المكلّفين من كلّ وجهٍ، قال الله العظيم: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[2] الآية. أخبر تعالى بمُقتضى الآيتين، أنّ الحُجّة قائمة (قبل)[3] البعثة للمكلّفين، وبيان ذلك من وُجوهٍ: الأوّل: أنّهم عقلوا وأقرّوا بالألوهيّة، وعلموا جلال الرّبوبيّة، بقوا متحيّرين خائفين يقولون ياربّنا إنْ اشتغلنا بطاعتك تصرّفنا في ملكك بغير إذنك، ومن يقوم منّا بحقّ عِبادتك، وإنْ أعرضنا (عن ذلك)[4] لم نقم بحقّ جلالك. فحينئذٍ لا يهتدي العقل لوُجوب طاعته ومعرفته، فعند مجيء التّكليف من قبله بطاعته، وتحقيق بعثة من يصطفيه لتبليغ رسالته، يزول هذا الاحتمال.

الثاني: أنّ لهم أنْ يقولوا: إن خلقتنا يا ربّنا لمعرفتك وطاعتك، ودلّنا على ذلك العقل الذي فضّلتنا به على كثير من خليقتك، فكيفيّة الطّاعة وهيئة العبادة غير معلومة لنا بالعقل، فلا بدّ من رسول ترسله يعرّف كيفيّة العبادة، ويبيّن لنا صفة الطّاعات، ويرسم لنا أنواع المنزلات لتتميّز حينئذٍ أفعال العادات من أفعال العبادات، ويمتنع العقلاء من مخالفة وضعه، والخروج عن قانونه ونوعه. ولو فوّضت تبيين هذه الطاعات، ورسم هيئة هذه القرب والعبادات إلى الخلق

= أسرارها الخفية. وعند التأمل فالتكليف موصل إلى الاستغراق في معرفة المعبود لا شاغل عنه على ما توهم هؤلاء. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ١٠).

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) طه: ١٣٤.

(٣) في (ب): على.

(٤) سقطت من (أ)..

لَعجزوا عن ذلك، لأنّ العقول متقاربة قاصرة، والإحاطة بالأمور الإلّهيّة مُمتنعة، ولَوضع كلّ طائفة وضعاً خاصّاً، فيقع في ذلك أنواع من الفساد والخروج عن قانون الحِكمة والسّداد، فهلّا بعثت إلينا منْ يبيّن لنا ذلك إلينا؟ ومنْ ينبّهنا إذا سهونا؟ ويوقظنا إذا غفلنا؟ ويذكّرنا إذا غلبت علينا شهوتنا. ومن عقوبتك يحذّرنا؟ وبثوابك يُبشّرنا؟.

وأمّا ما لا يستقلّ العقل بدركه، ففائدة البعثة فيه ظاهرة، وقد ذكر العلماء لذلك فوائد، منها إثبات الصِّفة السمعيّة، ومنها تبيين وُقوع بعض الجائزات العقليّة كالقيامة وجميع أحكامها من يوم المصير في القبر إلى ما لا نهاية له، ومنها الهداية إلى معرفة الصّانع والمنافع وخواصّ الطّبيعة، قال الله تعالى منبّهاً على القسم الأوّل: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾[1]. وقال خبراً عن داود: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ﴾[2]. وأمّا المنافع وخواصّ الطّبائع، فمن المعلوم أنّ الأشياء المخلوقة، منها غِذاء، ومنها دواء، ومنها سمّ وداء.

وفي البعثة فائدة التّعريف بطِباعها/ وخواصّها من غير خطر ولا تطويل بالتّجربة، ولا ضرر. وأمّا القائلون بأنّ تفضيل أحد المتساويين يُناقض الحِكمة، فلا يخفى فساد هذا القول، وقد فاضل الله تعالى بين خلقه في الخِلقة والأوصاف، والنِّعَم والآلام، قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن﴾[3]، ولها نظائر. وهل هو إلّا تسفيهٌ منهم للحقّ في أفعاله، واعتراض على الملك في مملكته؟ وذلك عين الجهل والخُسران. ٢٠٢أ

(١) هود: ٣٧.
(٢) الأنبياء: ٨٠.
(٣) آل عمران: ٢٦.

وكذلك لا يخفى فساد نظر القادح على الفاعل المُختار، العالم بالجُزئيات، لأنّ البُرهان القاطع قد دلّ على أنّه تعالى خالق لجميع الموجودات، ومن ضرورة المُوجد للشيء أنْ يكون عالماً به، ألَا يعلم من خلق؟. وكذلك لا يخفى أيضاً فساد قول القائل إنّ تعريض الصّادق للتّكذيب سفاهةٌ، لأنّه سبحانه قد خلق الكافر المُكذِّب مع علمه أنّه يكذّبه ويكفر به، فيجوز على مُقتضاه أنْ يرسل رسوله إلى منْ يعلم أنّه يردّ نصيحته ويكذّب مقالته.

وأمّا قول الطّائفة الأخيرة إنّ كثيراً ممّا يأتي به الأنبياء تأباه العقول ويكذّبه المحسوس، فخطأٌ فاحشٌ، بل الحقّ أنّ كلّ ما أحلّته العقول فإتيان الشّرائع به مُحال، فإنْ قدر مجيء ظواهر وجب تأويلها، وإنّما جاءنا بما تفهم العقول أو بما تعجز عن إدراكه من تعيين وُقوع أحد الجائزات. وأمّا قولهم إنّهم جاؤوا بما كذّبه الحِسّ، فجوابه أنّ الحِسّ قد ثبت غلطه، وليس لهم ما يشنعون به إلّا حياة القبر وعذابه، وهم يزعمون أنّ الحِسّ ينفي ذلك، وإذا ثبت بالعقل جواز الإعادة، وأخبر عنه الصّادق الذي دلّ القاطع على صِدقه، وجب الإيمان به، والإعراض عن كلّ من ألحد فيه[1].

---

(١) إنّ في بعثة الرسل إلى العباد مصالح كثيرة لا تخفى على المتأمّل في شأنها، لطف من الله تعالى ورحمة منه لعباده، من بينها:

ـ معاضدة النقل للعقل فيما من شأنه أن يستقل العقل بإدراكه بالدليل كوجود الباري تعالى، وعلمه، وقدرته، ووحدانيته، ونحو ذلك. فإنّ المعاضدة تزيد تأكيد الثبوت.

ـ استفادة الحكم فيما لا يستقل العقل بإدراكه، مثل وجوب الكلام له تعالى، والسمع، والبصر، ووقوع المعاد الجسماني، ليزداد اعتقاد الكمال ويستعدّ للمعاد.

ـ إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات، لكونه تصرّفا في ملك الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة فربّما أوجب العقوبة عند ترك الحسنات قبل البعثة، وعند ترك ما لا يجب منها بعد البعثة، فإنّ الأمن في الترك فيهما بيّنته البعثة. =

وحلّ الإمام شبه البراهمة بوُجوه، ذكرناها، وهي ظاهرة في كلامه، فلا معنى للتّطويل في ذلك.

* * *

= ـ بيان حكم الفعل الذي لا يدرك له قبح ولا حسن إلّا بعد الشرع، فيقبح تارة ويحسن أخرى كصوم أوّل يوم من رمضان، وصوم أوّل يوم من شوّال، فإنّ حسن الأوّل يعني وجوبه، وقبح الثاني بمعنى تحريمه، لا يعرفان إلّا بالبعثة.

ـ منافع الأغذية والأدوية، وبيان مضارها، فإنّها لا تدرك لولا البعثة إلّا بعد أدوار وأطوار وتجارب. ومع ذلك لا يحاط بها. فلولا البعثة لتعطل إدراك منافع ومضار أكثرها. فيكون خلقها كالخالي عن الفائدة. والخلو عن الفائدة عند البعض عبث.

ـ تعليم دقائق العلوم التي بها كمال النفوس البشرية، كالإلّهية، والفلكية، والفقهية، وتعليم الصنائع الحاجيّة التي لا يستقيم العيش إلّا بها. إلّا أنّ تعليم الصنائع والطبيات لا يلزم أن يعتني بها كل نبي، بل ما تعلم منها من النبوءة الأولى قرّرته النبوة الطارئة إجمالا، وكملت ما لم يحصل للنوع الإنساني.

ـ تعليم الأخلاق الرفيعة وإلزامها وبيان أسباب اكتسابها، وأسباب دفع أضدادها سواء كانت راجعة للأشخاص كالصبر والحلم، وكظم الغيظ، والكرم ونحو ذلك، أو راجعة إلى صلاح المدن كإصلاح الموازين، والمكايل ونحو ذلك، أو إصلاح الناس جميعا كالعدل، ورفع الظلم، وإصلاح ذات البين.

ـ الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع، وعقاب العاصي، فإنّه لا يكاد يعرف بالعقل منه إلّا مجرّد الإجمال، وبالتفصيل يتحقق الترغيب في الحسنات، والتنفير عن السيئات.

ـ تفصيل كيفيات العبادات من الصلاة، والصوم، والزكاة والصدقات، ونحو ذلك، فإنّ العقل بعد تسليم إدراكه حسن العبادات، غاية ما يدرك حسن تعظيم المنعم في الجملة.

(ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ٦. كذلك الطوسي نصير الدين: تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٤. كذلك المكناسي: أشرف المقاصد، ورقة ٤٥٨ وجه.).

فلأجل تضمن البعثة هذه المصالح ونحوها، كانت لطفا ورحمة، إلّا أنّها لا تجب عند أهل الحق، بل يختص الله بها من يشاء من عباده، وهم من اختارهم لذلك من الأنبياء، والله أعلم حيث يجعل رسالاته من غير وجوبها عقلا، وإنّما هي تفضّل وامتنان.



* قال الإمام:

فَصْلٌ
في القول في المُعجزات وشرائطها

قدّم في هذه الفصل أنّ المُعجزة مأخوذة من العجز، وذكر أنّ في تسميته الآيات مُعجزة مجازاً من وجهين:

الأوّل: أنّ المُعجز عنده يُقارن المعجوز عنه، فيلزم حينئذٍ من تسميتها مُعجزة وجود المعجوز عنه، وفي ذلك إبطالٌ لكونها مُعجزة.

المجاز الثاني: إسناد الإعجاز إلى الآية، والمُعجز حقيقة هو الباري تعالى لأنّه أعجز الخلائق عن المعارضة، وسُمّيت الآية مُعجزة مجازاً لأنّها سبب في ظهور الامتناع.

قال المحقّقون: المُعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة مقرون بالتحدِّي مع عدم المعارضة. وقال بعضهم: فعلٌ خارق مقرون بالتحدِّي مع عدم المعارضة. والعبارة الأولى أحسن، لأنّ قولنا أمر يشتمل الفعل ونقيضه، لأنّ المُعجزة، كما تكون فعلاً خارقاً للعادة، كذلك يصحّ أنْ تكون منعاً من الفعل المُعتاد، إذْ لو قال في مُعجزة ألّا يقدر واحد من أهل هذا الإقليم على القيام في هذا اليوم، وهو من شأنهم، لَكان/ ذلك مُعجزةً صحيحة[1]. ٢٠٢ ب

(١) المعجزة لغة هي اسم فاعل، مأخوذة من الإعجاز، وهو إثبات العجز الذي هو ضدّ القدرة. والمعجز فاعل العجز في غيره وهو الله تعالى. وسمّيت دلالات صدق الأنبياء وإعلام الرسل معجزة، لعجز المرسل إليهم عن معارضتها.
وحدّها الفلاسفة «أنّها هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي الذي يفوت منتهى القوة=

وقد اختلف أيمتنا في هذه الصّورة، فقال الشيخ أبو الحسن الأشعريّ وغيره من مُتأخّري المحقّقين: إنّ الإعجاز إنّما وقع في هذه الصّورة بالمنع من القيام، وهو ليس بفعلٍ، بل قام مقام الفعل. وقال غيره: بل الإعجاز فيها بالفعل وهو القعود المُستمرّ الحاصل مع محاولة القيام المقدور، وهو اختيار الإمام، فهؤلاء لا تكون المُعجزة عندهم إلّا فعلاً.

= الطبيعية والقوة النفسانية». (أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، ٤٦٩/١).
وحدّها المعتزلة بأنّها «ما يكون واقعا من الله تعالى حقيقة أو تقديرا، وأن يكون ممّا تنقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصا بمن يدعي النبوة على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز من جهة الاصطلاح». (عبد الجبار: المغني، ١٥/١٩٩).
وحدّها الماتريدية بأنّها «ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف، لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله». (أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، ٤٦٩/١).
وحدّها الأشاعرة بأنّها «أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله». (الجرجاني: التعريفات، ص ٢١٧. وكذلك الإيجي: المواقف، ص٣٣٩). ومن الأشاعرة من قدم تعريفا قريبا من حدّ الماتريدية بأنّها «هي التي يظهرها الله في دار التكليف، على خلاف ما أجرى به العادة في أفعاله عند إبانة تصديق رسله مع مقارنتها للدعوى، وكونها على حسب ما يدعيها من ظهرت على يده وتحديه بها». (ابن فورك: الحدود والمواضعات، ص ١٣٠).
فكلّ هذه التعريفات متقاربة، وكلّها تؤكد على أنّه لا دلالة على صدق مدعي النبوة إلّا المعجزة. «فطريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٣٢ وجه).
ويقرر التفتازاني أنّه لا طريق إلى معرفة النبي إلّا بالمعجز. والمعجزة كما يعرفها: «أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٣٠ ظهر). وهي: «أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

وقولنا: خارق للعادة احترازٌ من المألوف المُعتاد، ولا يقع الإعجاز بمثل ذلك إجماعاً. وقولنا: مقرون بالتحدِّي تحرّز من الكرامات، وممّن ادّعى مُعجزة من مضى مُعجزة لنفسه. وقولنا مع عدم المعارضة تحرّز من السِّحر والشّعوذة(١).

(١) إنّ التعريفات التي قدمت للمعجزة، اشتملت سبعة قيود أو شروط وهي:

١ ـ أن تكون فعلا لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك، ليتصور كونه تصديقا منه تعالى للآتي به، لذلك قال التفتازاني "أمر" ولم يقل "فعل"، لأنّ الأمر كما يتناول الفعل مثل نبع الماء من الأصابع، وانشقاق القمر، وانفلاق البحر، كذلك يتناول الترك كعدم إحراق النار لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ. وزاد البعض قسما ثالثا وهو: القول كالإخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث لا يهتدي إليها عقول العقلاء وفحول الأذكياء.

٢ ـ أن يكون خارقا للعادة، لأنّ الإعجاز لا يكون بدونه. وخرق العادة له ثلاث مقدمات:

ـ **أحدها**: أنّ الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي. ـ وثانيها: أنّ هذه الأشياء خارجة عن مقدور البشر. ـ وثالثها: أنّ هذه الأشياء لمّا وجدت بخلق الله تعالى، إذ لا قدرة عليها إلّا الله تعالى. فإذا حصلت هذه المقدمات، كان ذلك من الله تعالى تصديقا له في دعواه، إذ التصديق الفعلي بمنزلة القولي، وذلك ثابت في الشرعيات وفي عرف الناس.

هذا وقد أجمع المحققون على أنّ خوارق العادات تنقسم إلى ستة أقسام وهي:

ـ معجزة: وهو ما يظهر على يد الرسول تصديقا له

ـ كرامة: وهي ما يظهر على يد الولي

ـ إعانة: وهي ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين لم يصلوا إلى درجة الولاية، ليخلصهم الله بها، أو يخلص على أيديهم من محن الدنيا ومكارهها.

ـ إهانة: وهي ما يظهر على مسيلمة مثلا من ضد ما يقصد إليه.

ـ إرهاص: وهو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة، مقدمة لها وتأسيسا لأمرها.

ـ استدراج: وهي ما يظهر من الخوارق التي تظهر على يد من يحصل به إضلال الخلق كالدجال ونحوه.

وأمّا بقية شروط المعجزة فهي:

٣ ـ أن يكون ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له.

٤ ـ أن يكون مقارنا للدعوى حقيقة أو حكما، لأنّه شهادة وهي لا تكون قبل الدعوى. =

وقد اختلف المُتكلّمون في مسائل ذكرها الإمام، فنتّبع ترتيبه فيها.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يجوز أن تكون المُعجزة صِفة قديمة.

○ **قلت**: يتوجّه على هذا الكلام سُؤالٌ وهو أنْ يُقال إنْ كان القرآن عندكم قديماً، فكيف يصحّ أنْ يكون مُعجزة للنّبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن شأن المُعجزة أنْ تكون فعلاً؟.

وفي وجوابه أنّ المحكوم عليه بالقِدَم هو الصِّفة القائمة بذات الحقّ تعالى، المنزّهة عن الصوت والحرف، (والتحدّي إنّما يكون كائنا)[1] بالحروف المنظومة التّي هي عبارة عنه، فهي المُعجزة، والإعجاز فيها في عبارتها واختصارها، وفصاحتها، وكثرة معانيها، وعجزهم عن معارضته ما اشتملت عليه من الإنباء عن الغيوب السّالفة والمستقبلة.

= ٥ ـ أن يكون موافقا للدعوى، فالمخالف لا يكون تصديقا، كفتق الجبل عند قول مدعي الرسالة معجزتي فلق البحر.

٦ ـ أن يكون مكذبا له إن كان ممن يعتبر تكذيبه، كقوله معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بأنّه مفتر كذاب.

٧ ـ أن تتعذر معارضته إلا من نبي مثله، كما هو حقيقة الإعجاز.

وزاد بعض المتكلمين شرطا ثامنا، وهو أن لا يكون الخارق واقعا في زمان نقض العادات، أي أن يكون في زمن التكليف، لأنّ ما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد مصدقا. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/١١ ـ ١٣. كذلك الإيجي: المواقف، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠. حاشية الكستلي ص ١٦٦. البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٨ ـ ١٧٩).

أما المعتزلة فإنهم اشترطوا شرطين فقط، يقول عبد الجبار «لا بد فيما يدل على النبوة من اجتماع شرطين، أحدهما أن نعلم أنه من قبله تعالى، والثاني أنه خارج عن العادة». (عبد الجبار: المغني، ١٥/١٧١).

(١) إضافة في الطرّة. والأفضل أنْ يقول "والتحدِّي إنّما كان"، كما في (ب).

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإنْ قيل: فهل يجوز أنْ يكون المشي على الماء والتصعّد في الهواء والترقّي في جوّ السّماء مُعجزة؟.

○ **قلت:** هذا السّؤال ظاهر، ومن المعلوم أنّ خصوصيّة هذه الحركات خارج عن قبيل المألوفات المعتادة، فهي معجزة بخصوصياتها لا من جهة أنفس الحركات في المسافات فإنّها من جنس المقدورات، وهو مُقتضى كلام الإمام.

وأمّا منْ رأى أنّ القُدرة الحادثة لا تؤثّر في أنفس الحركات، بل هي واقعة بقُدرة الله سبحانه، فالإعجاز عندهم واقع بالحركات عموماً وخصوصاً باستكمال شرائط الإعجاز من حيث كانت فعلا لله لا للعبد، والأوّل أصحّ.

ثمّ تكلّم الإمام على المنع من الفعل المُعتاد، هل هو إعجاز أم لا؟ قد قدّمناه.

❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وللبراهمة أسئلة يجب الاعتناء بها، إلى آخره.

وذكر في هذا الفصل تشكيكات مُنكري النبوّة في المعجزة، وأجابهم عن ذلك بأنّها مدافعة في الضرورة، لأنّ الخارق إذا ظهر، دلّ على الصِّدق ضرورة. ومن المعلوم أنّه قد ظهر على أيْدي الأنبياء، فدلّ على ثبوت النبوءة، وقولهم إن تكرّر الخارق يُوجب كونه مُعتاداً، فيه نظر، لأنّ تكرّره على يدي النّبي، الذي لا يظهر إلّا على يده لا يصيّره مُعتاداً،/ فلو قدرنا انفلاق البحر لموسى مرّة ثانية لَكان مُعجزة له. وكذلك لو قدّرناه ظهر على يدي عيسى أو نبيّنا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لَكان ذلك معجزة بيّنة وآية قاطعة. وقد تكرّر الخارق على يدي عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كإحياء الموتى، فإنّ ذلك لم يكن منه مرّة واحدة. وقولهم إنّ العدد الذي يلحقه بالمُعتاد غير محصور صحيح، ولا يقدح ذلك في حصول العلم الضّروريّ بدلالته على ٢٠٣ أ

الصِّدق. وشبّه الإمام ذلك بعدد التّواتر، وقطع بأنّ الأربعة المُعتبرة في باب الشّهادات ليست بتواتر، وبأنّ حصر أقلّ العدد المُعتبر فيه لا سبيل إليه. وقولهم يجوز أنْ يكون الخارق أوّلاً عادة مستأنفة، فلا يكون خارقاً، باطل لارتباط الخارق بالصِّدق ارتباطاً ضروريّاً، وتجويز الشّيء لا يُنافي القطع بعدمه، لأنّ من الجائزات أنْ يخلق الله إنساناً في الحال من غير أبوين، وأنّ يقلب الجبال ذهباً إبريزاً، والبِحار دماً عبيطاً، ونحن مع هذا التّجويز قاطعون بأنّ ذلك لم يوجد.

وذكر الإمام في أثناء كلامه أنّ قلب العادة المُعتادة، واطّراد نقيضها مُعجزةً قاطعةً، وأنّ انطواء الدّهور من غير تكرّر ذلك النّادر يُخرجه عن أنْ يكون ابتداء عادة، ويلزم على مقتضى هذا الجواب أنْ يتوقّف التّصديق على انطواء الدّهور من غير تِكرارٍ، وتشكيكهم في الخوارق بخواصِّ الأجسام، وبدائع التّأثيرات، وأسرار الطلمسات تمويه، والتوصّل إلى فلق البحر، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا ثعباناً، وانشقاق القمر فلقتيْن لا يتصوّر إلّا بقدرة الفاعل المُختار، لا بالخواصّ وبالحُكم، ولا بالنفوس الملكيّة والأرواح الفلكيّة، والأشكال الغريبة، ولا بالجِنّ والشيطان، ولا بالنّفس النّاطقة، ولا بالمزاج المخصوص، بل بقُدرة العزيز الحكيم.

والتّشكك في ذلك معاندة للضرورة ومباهتة للبديهة، وكلّ ما عددناه من النّفوس والأرواح مفتقرة بذاتها إلى مُدبّرٍ يدبّرها، ومصرّف يصرّفها ومُمِدّ يمدّها. والمنفعل لغيره المُفتقر في كلّ أحواله لإمداد ربّه الذي لا استقلال له البتّة بنفسه، لا يتصوّر أنْ يكون فاعلاً البتّة.

ونصّ الإمام في أثناء ما حكاه أنّ الكيمياء حقٌّ، والله أعلم بذلك، وكلام الحُكماء فيها كثير. وقوله وينبغي ألّاَ يبعد أنْ يكون في أطراف الأرض، إلى



آخره، تجويز لا ينافي القطع بالعدم، وما ذكره الحُكماء قضية "حي بن يقظان" و"أسال" و"سلمان" لا أصل له، والله أعلم.

وقد ألّف ابن طفيل[1] من المتأخّرين في خبر حي بن يقظان كتاباً، وذكر فيه شأنا عجيباً، وتكلّم في ذلك أوائل الحُكماء، ومُتأخّرو الفلاسفة كابن سينا وغيره، وكلام الإمام في الفصل بيّن.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والشّريطة الثالثة أنْ تتعلّق بتصديق/ منْ ظهرت على يديه إلى آخر الباب. ٢٠٣ ب

ذكر في هذا الباب اشتراط التحدِّي، وأصل التحدِّي في اللّغة: المنازعة والمغالبة.

من كلام العرب: فلان يتحدّى فلاناً، أي يُباريه ويُنازعه، وحدّه بعض الأيمة فقال: هو ربط ذلك التحدِّي بالمُعجزة، وهو ظاهر من كلام الإمام. وقال بعضهم: هو الإتيان بالخارق على تعمّد التّعجيز عنده مع الدّعاء إليه تحقيقاً للتّعجيز.

واتّفق المتكلّمون على أنّ إظهار الخارق من غير تحدٍّ لا يكون مُعجزة لِما قرّروه من أنّ المُعجزة تتنزّل منزلة التّصديق بالقول.

واختلف المتكلّمون هل من شرط التحدِّي أنْ يقول النّبي هذه آيتي ولا يقدر أحد أنْ يأتي بها أو بِمثلها أم لا ؟.

فالجمهور لم يشترطوا ذلك، وهو نصّ كلام الإمام، وظنّ بعض

---

(١) ابن الطفيل: محمد بن عبد الملك الأندلسي، درس الفلسفة والطب، عرف بقصة "حي بن يقظان". (ت ٥٨١ هـ / ١١٨٥). (الزركلي: الأعلام، ٦ /٢٤٩).



المتكلّمين أنّه شرط، لأنّ التّعجيز وطلب المعارضة من شرط الإعجاز، وليس ذلك بصحيح، لأنّ هذا معلوم من حاله، وإنْ لم يقله بلسان مقاله.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: ومن وجوهه ألّا يتقدّم المُعجز عن الدّعوى.

○ **قلت**: هذا الوجه راجع إلى ما ذكرناه من أنّ حُكم المُعجزة أنْ تكون مقترنة بالتحدِّي. قال بعض المتكلّمين أو في حكم المُقترنة ليدخل تحت هذه الزّيادة المثال الذي مثله الإمام في الصندوق، لأنّا وإنْ جوّزنا أنْ يكون خلق المتاع أو العصفور مثلاً سابقاً على دعوى النّبي ليس بمُقارن لها، فهي في حكم المقارن مع ما فيه من الإخبار عن الغيب.

وتحصيل الإمام في هذا الفصل أنّ المُعجزة إنْ اقترنت بالتحدِّي فهي مُعجزة، وإنْ لم يقترن بالدّعوى فإمّا أنْ تتقدّم عليهما أو تتأخّر عنهما. فإنْ تقدّمت المُعجزة على الدّعوى مثل أنْ يقول: أنا نبي، ومُعجزة ما تقدّم أيسر من انشقاق قمر، أو إحياء موتى، فليس ذلك بمعجزة لاحتمال الموافقة.

وقد قيل إنّ ذلك يجري مجرى المُعجزات، ومنها ما يؤثر في شأن مولد عيسى ومحمّد صلّى الله عليهما وسلّم. والمحقّقون عدّوا ذلك في باب البشائر والكرامات، لا في باب المُعجزات، وهو الحقّ. فإنْ تأخّرت المُعجزة عن الدّعوى فلا يخلو من قِسميْن: إمّا بذكر ذلك الشيء في تحدّيه ويعيّن وقتها أم لا، فإنْ ذكر ذلك عند تحدّيه وظهرت الآية على ما قاله في الزّمان الذي عيّنه قبل موته فهي مُعجزة صحيحة، مثل أنْ يقول: أنا نبي، ومعجزتي أنْ يحيي الله صاحب هذا القبر في هذا اليوم أو في هذا الشّهر، فهذه مُعجزة صحيحة إنْ طابقت، وإنْ لم يعيّن لذلك وقتاً فقال: مُعجزتي أنْ ينشقّ القمر نصفين، أو ينفلق البحر من غير تعيين، فإذا وقع ذلك بعد فقد اختلف المتكلّمون في هذه الصّورة.



والصّحيح أنّ مثل هذا لا يكون معجزة لاحتمال الموافقة، واختلفوا إذا قال: معجزتي تظهر بعد موتي، هل تكون مُعجزة إذا ظهرت على ما قاله أم لا؟. فقال القاضي هذه موافقة وليست بمُعجزة أصلاً.

وقال الإمام وغيره إنّها معجزة صحيحة وآية ثابتة إذا جعل لزوم شريعته موقوفاً على ظهور آيته، وعلّق/ استقرار الأحكام بوقت مُعجزته، وأمّا لو أوْجب الشّرع الآن، وألزم النّاس الاتّباع في الحال بما يظهر بعد موته من المُعجزات فلم يختلف العُلماء في بُطلان ذلك، وأنّ الشّرع لا يثبت الآن البتّة، لأنّ ثبوته موقوف على ظهور المعجزة، وذلك الآن غير حاصل والشّرع غير ثابت. ولو قال نبي: مُعجزتي أنْ تنطق هذه اليد فنطقت بتكذيبه، فلا يكون ذلك مُعجزة عند جماعة المتكلّمين، لأنّ الخارق مُكذّبه. وقال بعضهم بل هو مُعجزة، لأنّ الشّرط النُّطق المُطلق وهو حاصل. واختلفوا إذا قال: مُعجزتي أنْ يُحيي الله عزّ وجلّ هذا الميّت فأحياه الله سبحانه فنطق بتكذيبه وفضحه في دعواه أو مقالته.

٢٠٤ أ

فقال القاضي أبو بكر وغيره: هذه آية مُكذّبة لا تدلّ على الصِّدق كنُطق اليد بالتكذيب. وقال غيره هي مُعجزة صحيحة، وتكذيب هذا الميّت له كتكذيب سائر الكَفَرة المُكذّبين، وهذه مسائل مفروضة لا تقع البتّة.

**　**　**

[الباب الرابع عشر]

باب في إثبات الكرامات وتمييزها عن المُعجزات

○ **قلت:** كلامه في هذا الباب وما بمعناه بيّن، واختلاف النّاس في الكرامات معلوم، فمنهم منْ أجاز ذلك وهو الجمهور، ومنهم من منع من ذلك وهم المُعتزلة وغيرهم[1]. واختلف النّقل عن الأستاذ أبي إسحاق، فنقل عنه بعض أيمتنا مذهب المُعتزلة، ونقل عنه الإمام الميْل إلى ذلك لا التّصريح به. ومن نقل عنه أنّه حاز كرامة الأولياء بإجابة الدّعاء وتيسير الصّعب ونحو ذلك. والقائلون بتجويزها اختلفوا في نوعها، وهل يجوز أنْ تقترن بادّعاء الولاية؟.

وقد استوفى الإمام مذاهب المُتكلّمين في ذلك، وأبان عن صريح مذهبه فيه، والصّحيح جوازها عموماً بكلّ خارقٍ لتساوي المعنى بالنّسبة إلى جميع أنواع الخوارق. والفاعل المُختار يفعل ما يشاء، وإثبات وُقوع ذلك سمعيّ، وعوّل المُثبتون على قضيّة أصحاب الكهف. والإجماع منعقد على أنّهم ليسوا

(١) لئن قال عامة المسلمين بأنّ معجزات الأنبياء ثابتة صحيحة، فإنّهم اختلفوا في ثبوت كرامات الأولياء. فقالت المعتزلة ـ خلا أبي الحسين البصري ـ والظاهريّة والروافض والجهمية: إنّ كرامات الأولياء باطلة. واحتجوا بأنّه لو جازت لالتبست المعجزة بالكرامة، ولم يبق إلى الوصول إلى العلم بكون النبي نبيّا طرق. وكذلك فالمعجزة ضرورية ليقع التمييز بين النبي والمتنبي، وامّا الحاجة إلى معرفة الولي من غير الولي فمنعدمة. (ر: الطوسي أبو نصر: اللمع في التصوف، تحقيق طه سرور وعبد الحليم محمود، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٨٠هـ ـ ، ص٣٩٣. عبد الجبار: المغني، ٢١٧/١٥. ابن حزم: الفصل، ١٠٠/٣. الحلّي: كشف المراد، ص ٣٧٨).

بأنبياء، وعلى قصّة مريم أمّ عيسى وأمّ موسى، وقد اختلف النّاس في ثبوتهما، والجمهور من عُلماء الإسلام على أنّ الله لم ينبئ امرأة قطّ.

وعوّل مانعو الكرامات على أنّ تجويزها يؤدّي إلى التباس الوليّ بالنّبي والصّادق بالكاذب. وإذا قُلنا بجوازها مع ادّعاء الكرامة وبكلّ أنواع الخوارق، فإثبات الفرق حينئذٍ من جهة معقول الخرق بما هو هو عسير، وقد يفترقان بالأحكام، منها أنّ الرّسول مأمور بإظهار مُعجزته، وليس الوليّ مأمورا بذلك، وإنْ جاز له أنْ يفعله. والمعجزة لا تكون معجزة إلّا بشرط التحدِّي، وليس ذلك شرطاً في الكرامة، وإنْ تصوّر وجوده. وقد أجمعت الأمّة على أنّ النّبي يجب أنْ يعلم بنبوّته وبأمر عاقبته، ويعلم حُسن خاتمته.

واختلفوا هل يعلم الوليّ بولايته؟ وهل يعلم حُسن عاقبته أم لا؟ ثمّ الكرامة جائزة للوليّ، والمُعجزة/ واجبة للنبي. ٢٠٤ ب

والكرامة ميراث مقام كسبيّ، والمُعجزة علامة مقام كامل موهبي، وهذه فروق حكميّة لا ترجع إلى نفس الخرق، ويلزم الأستاذ أبا إسحاق إن أنكر الكرامات لشبهها بالمعجزات أنْ ينكر السِّحر أيضاً، وهو غير مُنكر له، والحقّ إثباته[1].

وقد نطقت به آيُ الكتاب وصحيح الأخبار، إلّا أنّه لا ينتهي إلى حدّ

(١) يرى أهل السنة ـ خلا أبي إسحاق الإسفراييني والحليمي ـ أنّ الكرامات جائزة لورود آيات وأخبار كثيرة، وحكايات مستفيضة، منها الخبر عن قصة أهل الكهف، وقصة آصف بن برخيا، وقصة عمر مع سارية، وما روي في التابعين والصالحين، ممّا يصعب حصره من الكرامات. (ر: الطوسي: اللمع، ص ٣٩٣. ا الكلاباذي تاج الإسلام: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النووي، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٩هـ ـ ، ص٨٧ ـ ٩٠. البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٤. القشيري: الرسالة، ص ١٥٨ـ ١٦٠).

المعجزات كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وفلق البحر، وانشقاق القمر، والذي يقصر عنه السّحر هو الذي يجوز أنْ يقع معجزة للنبي، والكرامة بالوليّ، وإنْ صحّ التحدِّي للسّاحر والوليّ، والتّساوي في أنواع الخوارق، فلا يتحقّق بعد ذلك بينها فرق عقليّ، ومورد الفرق بين المُعجزة والكرامة هو بعينه فارق بين السِّحر والمُعجزة، واختصاص المُعجزة بالنبيّ، والكرامة بالوليّ، والسحر بالفاسق، فروق حكميّة.

وأثبت الإمام وُقوع السِّحر بالآي والأخبار، وهي ثابتة في الصّحيح، واتّفاق الفقهاء على وجود حكمه دليل على وُجود عينه، وكذلك أيضاً يجب إثبات الجِنّ والشّياطين، وهي أجسام لطيفة نارية غائبة عن إدراك الإنس.

وإنكار ذلك خروج عن نصوص الكتاب العزيز وقواطع السّنة، وقد شهد التّواتر بإثبات إبليس ووُجوده وجنوده، والشّياطين المسخَّرين لسليمان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ومن أنكر الجنّ والشياطين، فقد أنكر القرآن وردّه، وأجمع المسلمون على أنّ سورة الجنّ من القرآن، وقد تضمّنت ذِكرهم، والأخبار عن استماعهم للقرآن وغير ذلك ممّا تضمّنته السّورة.

ولم يختلف العلماء على أنّ العُقلاء منهم مكلّفون باتّباع شريعة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال الله سُبحانه: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ﴾[1]، واستفاض على ألْسنة أهل الإسلام أنّ النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبعوث للأسود والأحمر، والجنّ والإنس، ومنْ تجاسر على ردّ النّصوص المُتواترة والأخبار الصحيحة، فهو من الحُثالة الخاسرين الذي لا عِبرة بقولهم. وقد قال بعض التّابعين أنّ من الجنّ صنفاً روحانيّاً لا يأكل ولا يشرب، كما أنّ منهم منْ يأكل

---

(١) الجنّ: ١٤.

ويشرب، وجمهور العلماء على أنّهم يأكلون ويشربون، والله أعلم بكيفيّة ذلك.

وفي مستفيض الأخبار أنّهم سألوا النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزّاد، فأباح لهم كلّ عظمٍ لم يُذكر اسم الله عليه يجدونه، أو فَرَماً كان لحماً، وقد جاء أنّهم يعيشون بالشمّ لا بالأكل، وفي بعض الأخبار أنّ أرواث دوابّنا علفٌ لدوابّهم، ولذلك نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنْ يُستجمر بالروث.

ومن العالم الذي يجب إثباته، الملائكة، وهم جواهر نُورانيّة بسيطة كمالاتها حاضرة بالعقل، قدسيّة، مقدّسة عن ظلمات الشّهوات، طعامهم التّسبيح، أُنسهم ذِكر الله، وفرحهم بطاعته.

واختلف العلماء هل هم أفضل أم البشر؟ وأجمع المسلمون على إثباتهم خلا طائفة شذت فأنكرت الملَكيْن/ الكاتبين فقط دون من عداهما. ٢٠٥ أ

واختلف العلماء في إبليس، هل هو الآن عارف بالله أو سُلب المعرفة؟ وهل كان من الملائكة؟ وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعريّ وجمهور العلماء لتوجّه العصيان بترك السّجود عليه، المتوجّه على الملائكة، أو من الجنّ؟ وهو قول الحسن البصري وغيره، احتجاجاً بقوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾[1]، وإبليس قد عصى، فدلّ على أنّه ليس منهم، وبقوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾[2]. والأوّل عموم مخصوص، والمراد في سياق الآية ملائكة النّار فقط، والثاني لا حُجّة فيه، لأنّ الملائكة تُسمّى جِنّاً لاستتارهم، قال الشيخ أبو الحسن الأشعري بذلك وغيره.

** ** **

(١) التّحريم: ٦.

(٢) الكهف: ٥٠.



[الباب الخامس عشر]

باب في الوجه الذي تدلّ منه المُعجزة على صِدق النّبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

متضمّن هذا الكلام في وجه دلالة المُعجزة على التّصديق، هل تدلّ على ذلك دلالة الأدّلة العقليّة أم دلالة الأدّلة الوضعيّة؟ وفائدة الفرق هل يجوز ظهورها على يد الكاذب إنْ كانت كالأدلّة الوضعيّة، لجواز انقلاب الوضعيات عقلاً، أو لا يجوز إنْ كانت كالأدّلة العقليّة؟، لأنّ الأدّلة العقليّة لا تختلف ولا تنقلب ولا توجد غير دالّة.

واختار الإمام أنّها تدلّ دلالة الأدّلة الوضعيّة، وتتنزّل منزلة التّصديق بالقول، ويلزم على مُقتضاه جواز وُجودها غير دالّة، وهو متصوّر فيما إذا وقعت غير مُقترنة بالدّعوى وجواز ظهورها على يد الكاذب. والتّمثيل الذي مثّل به الإمام فيما إذا تصدّى الملك للنّاس تمثيل صحيح، وفعل الملك لِما يُوافق دعوى المُدّعي فيهما يخرج عن مُقتضى عادته، يدلّ على تصديقه له دلالة ضروريّة، فكأنّه يقول بلسان حاله: صدق نذيري فيما بلّغه عنّي.

وعلى هذا تجري الخوارق الواقعة على أيدي الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ على وفق دعواهم، فيكتفي العُقلاء بوُجودها، دالّة على صِدقهم.

وزعمت المعتزلة أنّه لا يكتفى بذلك إلّا بعدم العلم بتنزيه الباري تعالى عن فعل الخوارق وإرادة إضلال العِباد.

وأبطل الإمام ذلك عليهم بأنّ العُقلاء يعلمون من فعل الملك في الصّورة

المفروضة تصديقه لوزيره، وإنْ تيقّنوا أنّه ظَلوم غَشوم، بل التّصديق حاصل مفهوم لهم من فضله مع إمكان ذهولهم عن الظلم والجور.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: ثمّ نذكر للمعتزلة ما وجه الدّلالة عندكم إلى قوله مستحيل في قضيات العقول. حاصل هذا الكلام أنْ يُقال للمعتزلة إنْ دلّت المعجزة على الصدق لنفس كونها معجزة فقط، فقد أبْطلتم قاعدتكم، حيث اعتبرتم مع ذلك العلم باستحالة الجور والإضلال على الله سبحانه، وإنْ توقّفت دلالتها على العلم باستحالة إرادة الإضلال على الله سبحانه، فجوّزوا وُقوع المُعتاد آية، وهذا غير لازم لهم عندنا، لأنّ لهم أنْ يقولوا: المصدّق هو الخارق، مع العلم بنفي الجور والإضلال على الله تعالى، فلا يكون غير المُعتاد كالمُعتاد لحصول التّساوي فيه من جميع المدّعين من حيث لم يكن المعتاد خارقاً. فإلزام الإمام غير متوجّه عليهم، لأنّهم اعتبروا مجموع/ الأمرين، وهو صريح مذهبهم. ٢٠٥ب

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فإنْ قيل: فهل في المقدور وُقوع المعجزة على دعوى الكاذب أم تقولون إنّ ذلك ليس من المقدورات؟

○ **قلت**: اختلف النّاس في هذه المسألة، فمنهم منْ أجاز ظهور المُعجزة على يدِ الكاذب بناءً على أنّها كالأدّلة الوضعيّة التّي يجوز انقلابها، واحتجّ لذلك سمعاً بما تواتر في الشّرع من أخبار الرّجال، وما يظهر معه من الخوارق والآيات، ومنهم من منعه بناءً على أنّ ذلك كالأدّلة العقليّة.

واعتذر هؤلاء عن قضية الدجّال بوجوه:

الأوّل: أنّها أخبار آحاد لا تمسّك بها في القطعيّات.

الثاني: أنّه زمن أثبتت فيه الشّريعة، وهو باطل عندي، لأنّ نزول عيسى

عَلَيْهِ السَّلَامُ متحقّق بعده وهو لا ينزل إلّا مُتّبعاً لشريعة نبيّنا محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الثّالث: أنّ ما يدّعيه تكذّبه صورته، لأنّه يدّعي الألوهيّة، والجسميّة تُناقض الألوهيّة، وهذا صحيح، إلّا أنّ الغرض منه حاصل لأنّه كاذب في دعواه مع وجود الخارق، فلا فرق بين ادّعائه الألوهيّة أو النبوّة، بل ادّعاء الألوهيّة أشدّ.

وأجاز طائفة من المتكلّمين ظهور المعجزة على يد الكاذب، إلّا أنّه متى ظهرت على يديه قيّض الله له معارضاً يُبطل دعواه.

ويلزم منْ يرى أنّ المعجزة كالأدّلة الوضعيّة جواز ظهورها على يد الكاذب، ومن الأيمة منْ يرى ذلك. وأحال الإمام ذلك، وإنْ رآها كالأدّلة الوضعيّة. ومن الأيمة منْ أجاز ظهور الخارق بما هو خارق لا بما هو مُعجز، وهذا بناءً على أنّ كلّ معجزة خارق، وليس كلّ خارق مُعجز، فالخارق أعمّ من المعجز، ولا يتحقّق ذلك.

ورأى الإمام أنّ ارتباط المعجزة بدعوى الصّادق كارتباط الألم بالعِلم، وأمّا من رآها كالأدلّة العقليّة لا يخفى من مذهبه أنّ إظهارها على يد الكاذب مستحيل، والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: فإنْ قيل إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه، فبِمَ تردّون الغائب إلى الشّاهد إلى آخره.

حاصل هذا الفصل طلب الجامع بين الشّاهد والغائب، لأنّ الرّجوع في حصول التّصديق بإظهار الخارق إلى المثال الذي مثّل به الإمام من حال الملك مع وزيره، المتحدّي بأنْ يفعل في مجلسه فعلاً خارقاً لعادته، وهو جار في الشّاهد على ما قاله، فلِلخصوم أنْ يقولوا لعلّ ذلك مُستفاد من قرائن أحوال

الملك، وهذا المعنى مفقود في الغائب.

وقول الإمام فإنّ الجمع بينهما من غير جامع يجرّ إلى الدّهر والإلحاد، صحيح، إذْ لو صحّ الجمع من غير اعتبار الجامع لقُلنا إنّ الإله جِسمٌ، إذْ لم نشاهد في العالم فاعلاً إلّا جسماً مُحتاجاً إلى غيره، فيلزم ذلك غائباً، وذلك لا سبيل إليه. فلهذا احتاج العُلماء إلى ذكر الجوامع، وقد قدّمنا أنّها أربعة.

وأجاب الإمام عن ذلك بأنّ الحكم بالتّصديق عندنا تأييد الرّسول بإظهار الخارق ضروريّ، وضرب المثال تقريباً للأفهام، والعلم بتصديق الملك له غير متوقّف على قرائن الأحوال يدلّ عليه أنّ الملك/ لو كان وراء ستر ولم يشاهد الحاضرون مجلسه قرائن أحواله، وفعل فعلاً خارقاً للعادة على نحو ما تحدّى به مدّعي الرّسالة، لَكان ذلك تصديقاً له. وكذلك يشهد بتصديقه أيضاً منْ كان غائباً عن مجلسه إذا ذكر ذلك له وإنْ لم تنقل له قرائن أحواله. ٢٠٦أ

وزعم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ قاعدة التّصديق لا تجري على قواعد المُعتزلة وأصولهم، لأنّهم نفوا الإرادة، والدّليل القاطع نفى إثبات إرادة حادثة لله تعالى، فكيف يتصوّر تصديق المُرسل بدون إرادة التّصديق، وفعل النبي يستلزم إرادته والقصد إليه.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإنْ قيل: فهل في المقدور نصب دليل على صدق الرّسول غير المعجزة إلى آخره.

○ **قلت**: تكلّم في هذا الفصل على أنّ المعجزة هي التّي تعرّف الخلق كون الرّسول رسولاً، ويبقى في هذه الفصول انحصار سُبل الدّلالة فيها وانتفاء دليل على ذلك سواها، وتحرير دليله على ذلك أنّ لو أثبتنا دلالة أخرى لم تخل إمّا أنْ تكون قديمة أو مُحدثة. والأوّل باطل لعدم الاختصاص، فتعيّن حدوثها،

فحينئذٍ إمّا أنْ تكون معتادة أم غير معتادة، والأوّل باطل، إذْ لا إعجاز في المعتاد لحصول التّساوي فيه، فتعيّن كونه غير معتاد، فحينئذٍ إمّا أنْ تقترن بالدعوى أو لا تقترن، فغير المقترن لا دلالة فيه على تصديق المدّعي، والخارق المُقترن هو المُعجزة.

وقد قال "ثمامة بن أشرس" و"الجاحظ" إنّ الرّسول لا يحتاج إلى معجزة، بل يكفي في قبول قوله واتّباع أمره الاستدلال بحُسن أخلاقه، وجودة أفعاله، واتّساق أحكامه، وعدله في سيرته، واستقامة ما يأتي به، وجريه على قانون الحِكمة في أحواله، وأشار إلى ذلك كثير من المُتأخّرين، منهم الغزالي وغيره.

والمحقّقون من أهل العلم جعلوا هذه أوصاف حاله، لا دليلاً على نبوءته، ويتعلّق بهذه المسألة بيان فائدة الرّسالة، وفائدتها عند أهل الحقّ وُقوع المقدور على رهن العلم. وقال بعض المُتكلّمين فائدتها قضاء الواجب عليه من بعثة الرُّسل إلى الخلق لتيسير أسباب المصالح، وذلك واجب عليه لِما فيه من الاستصلاح واللّطف والتعرّض للثّواب المُقيم والعذاب الأليم، وهذا بناءً على أصول فاسدة قد تقدّم فسادها. وليس من شرط الرّسالة عند الجماهير إحداث شرع ولا تغيير حُكمٍ، بل من ثبتت رسالته إذا أُيّد بمُعجزة، فحينئذٍ لا بُدّ أنْ يعيّن وجهاً يبلّغه عن ربّه، فقد يجيء بابتداء شرع أو نسخ بعض الأحكام من شرع متقدّم، أو بتأكيد شرعٍ متقدّمٍ والحثّ عليه. وقد كان في الرُّسل منْ هو كذلك.

وسمعت بعض الشيوخ يحكي أنّ بعض الرُّسل بعثه الله إلى قومه، وكانوا جلوساً في الشّمس، فأمرهم الله أنْ ينتقلوا من الشّمس إلى الظلّ، فعصوه، فعذّبوا على ذلك.

وجوّز العلماء أنْ يكون وجه الرّسالة التّنبيه على دلالات العقول، وذكر ما كان معلوماً منها فقط. وقالت طائفة لا بدّ للرّسول من أنْ يشرّع أموراً لا تُدرك عقلاً، لكنّها لا تشتمل على لطف عقليّ. وقال بعضهم لو اندرست الشّريعة وخلَا العصر من قائمٍ بها وداعٍ إليها لَجاز أنْ يبعث الله نبيّاً لإحيائها/ فأمّا مع ظهور معالمها والتزام أحكامها فلا فائدة للتّوكيد. ٢٠٦ ب

فَصْلٌ

وأمّا معرفة الرّسول بكونه رسولاً، فقد يكون بطرق منها: أنْ يتلقّاه بواسطة ملك عن الله عزّ وجلّ، وقد يتلقّاه من الباري سُبحانه بغير واسطة بأنْ يسمع كلامه القديم، على أنّ العلماء قد اختلفوا، هل يصحّ أنْ يسمع الكلام القديم المنزّه عن الحروف والأصوات أم لا؟. فقال طائفة لا يصحّ أنْ يسمع، وهؤلاء زعموا أنّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يسمع الكلام القديم، وإنّما سمِع دلالات عليه. والحقّ الذي لا شكّ فيه أنّه سمعه، والعلم بكيفيّة ذلك لا سبيل إلى الوُصول إليه، وليست الصوتيّة عِلّة للسّمع فيجب اختصاصه حينئذٍ، وبالوجه الذي يجوز أنْ يرى من غير حدٍّ ولا جهةٍ، يجوز أنْ يسمع كلامه، فإذا رآه هنالك المؤمنون جاز أنْ يسمعوا كلامه، فيتنعّموا نعيماً لا يحصر كنهه بالرُّؤية والسَّماع. وقد وقف بعض المحقّقين في هذا المقام، ونصّ القرآن يقضي بتخصيص موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذه الموهبة العُظمى.

قال العلماء ويُشترط في سماع كلام الله القديم ثلاث شرائط: فَهْمُ كلام الله، ومعرفة المُتكلّم، وفَهْمُ مُراده من الكلام. وقد يعلم الرّسول أنّه سمع كلام الله بأنْ يقول له الربّ تعالى أنت سامع كلامي، وبُرهان ذلك أنْ ينشقّ لك القمر أو ينفلق البحر أو غير ذلك من الآيات، فيكون ذلك فيعلم بظهور ذلك الخارق

أنّه سمع كلام الله القديم. وقد يُنبئه الله بما في ضميره، ويُخبره عمّا في سِرِّه، ويتواتر ذلك عنده ثمّ يبعثه إلى خلقه، فيعلم بذلك أنّه رسول الله. وقد يعلم ذلك بأنْ يسمع كلاماً خارجاً عن قبيل الحروف والأصوات، فيعلم يقيناً أنّه كلام الله تعالى، والمعرفة بحقيقة ذلك لا يُدركه إلّا الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الذين وجدوا ذلك في ذواتهم وشهِدوه في أنفسهم، وقد كلّم الله آدم حين نفخ فيه الرّوح، وخلق له العلم الضروريّ بمعرفة الأسماء، فعلِم ضرورة أنّه سبحانه هو الذي يكلّمه. وقد كلّم الله تعالى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير واسطة عند بِعثته، وأمره بالذّهاب إلى فرعون، وأظهر له الآيات حينئذٍ كحلّ العقدة وانقلاب العصا حيّة، وتبديل اليد البيضاء من غير سوء، فتيقّن بذلك أنّ ربّه سبحانه هو الذي خاطبه وأسمعه كلامه المباين لكلام البشر، المنزّه عن الحرف والصوت.

وذكر أهل العلم أنّ موسى لمّا سمع كلام الله جاءه إبليس، فقال له إنّما سمعت كلام شيطان، ولم تسمع كلام الله، فقال له موسى يا عدوّ الله إنّي سمعته بكلّ أعضائي من كلّ جوانب الجبل، فما هذه صفة كلام المخلوقين. وفي هذا المعنى قال بعض الواجدين:

إذا ما تجلّى لي فكُلّي نواظر   وإنْ هو ناجاني فكُلّي مسامع[1]

ولذلك كان بعد ذلك يستوحش صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كلام المخلوقين لمّا تجلّى عليه حين سماعه لكلام الله سبحانه، وغشِيَه نور تجلّى عليه أيضاً، فكان لا يستطيع أنْ ينظر أحد من بني آدم إلى وجهه، ولا أنْ يملأ عينيه منه.

ومن الجائز أنْ يتلقّى الرّسول رسالته من جبريل أو غيره من الملائكة

(١) هذا البيت منسوب لابن عربي. ر: ابن عربي محي الدين: التجليات، تجلي التوحيد، رقم ٦٥.

٢٠٧ أ الذي هم سَفَرة بين الله تعالى وخلقه، وقد تلقّى محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ/ في بدء أمره من جبريل حين كان في الغار يتحنّث. وذكر أهل الآثار أنّه كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرى في المنام ستّة أشهر إيناساً له ورِفقاً به، ثمّ نزل عليه بعد ذلك في اليقظة.

وفي الصحيح: "**لقد خشيتُ على نفسي**"(١). واختلف علماؤنا في تأويله، فقال بعضهم: كان ذلك قبل أنْ يعلم أنّه من الله، وهو باطل، قال بعضهم: بل خشي التّقصير وعدم النّهوض بأعباء الرّسالة، وقال بعضهم: خاف الألم العظيم لِما ظهر عليه من مبادي الضّعف والشِدّة، لأنّه كان ينزل عليه مثل صلصلة الجرس، وينزل عليه في اليوم الشّديد البرد، فيفصم عنه، وأنّ جبينه ليتفصّد عرقاً، وهو أحد التّأويلات في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا**﴾(٢). وقد رُويَ أنّ خديجة قالت له: إنّي أريد أنْ أعلم إذا جاء صاحبك، فلمّا جاءه، أعلمها، فكشفت عن شعرها، فولّى جبريل، فقالت للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أتراه؟ قال: لا؟ ثمّ سترت، فعاد جبريل، فقالت للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: أتراه؟ قال: نعم، قالت له إنّه ملكٌ وليس بشيطان.

وقد جاءه على صورة رجل شديد بياض الثّوب شديد سواد الشّعر، وجاءه على صورة دحية بن خليفة(٣)، ورآه مرّتين على صورته التّي خلقه الله عليها بين السّماء والأرض.

❋ ❋ ❋

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، ١/٦٠.

(٢) المزمّل: ٥.

(٣) دحية بن خليفة الكلبي: سفير رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى هرقل ملك الروم (ت ٤٥هـ ـ /٦٦٥م). (الزركلي: الأعلام، ٢/٣٣٧).



فَصْلٌ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإنْ قيل إنْ سلم لكم ما ذكرتم من نزول المعجزة منزلة التّصديق بالقول. مقصود هذا الفصل بيان استحالة الكذب والخلف على الله تعالى.

وزعم الخصوم أنّ إثبات المعجزات يتوقّف عليه، لأنّها تتنزّل منزلة التّصديق بالقول. فيجب تنزّه القول عن الكذب. وصرّحوا أنّ ذلك لا يُمكننا إثباته سمعاً، لأنّ ثبوت السّمع يتوقّف عليه، فإثباته به إثبات له بما لا يثبت إلّا بعد ثبوته، ويلزم منه الدور، وكذلك أيضاً لا يُمكننا إثباته بالإجماع، لأنّ الإجماع سمعيّ. قالوا وكذلك لا يُمكن إثبات استحالته لكونه نقصاً، فيستحيل بناءً على قاعدة التّحسين والتّقبيح العقليْن، لأنّ الكذب قد يكون حسناً عندكم، والصِّدق قد يكون قبيحاً، فضيّق الخصوم علينا مسلك بيان استحالته.

وصرّح الإمام أنّ إثبات الرّسالة لا يتوقّف على هذه القاعدة، لأنّ الصِّدق والكذب إنّما يتعلّقان بالإخبارات المحقّقة، وإظهار المعجزة على يد الرّسول استئناف لرِسالته، وإنشاء لنبوءته في الحال، لا إخبار عن ماض ولا وعد بمستقبل، فيتطرّق إليه الخلف، وهو جارٍ مجرى ألفاظ العقود في البياعات والإلزامات في عُرف الفقهاء، وجميعها لا يحتمل الصِّدق والكذب لأنّها إنشاء لا إخبار، فكذلك الإرسال عند ظهور الخارق، إلّا أنّ الإمام في أثناء الفصل احتاج إلى مطلب الخصوم ليثبت صدق النّبي بما يخبر به عن الله بعد ثبوت رسالته واستقرار نبوءته. ومسلكه في الاستدلال ظاهر، وما حكاه عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني حسن. وتحرير الاستدلال على هذا المطلوب من وُجوهٍ:

الأوّل: أنّ الكذب نقص وهو على الله مُحال.

الثاني: أنّه لو جاز عليه الكذب لكان كاذباً بكذب يقوم به، فيلزم قدم

٢٠٧ ب الكذب القائم بذاته لاستحالة قيام/ الحوادث بذاته سبحانه، وإذا ثبت قدمه استحال عدمه. فينبغي ألّاَ يوجد منه الصِّدق البتّة، وهو مستحيل.

وعلى الجملة فالعُقلاء بأجمعهم مطبقون على أنّ الباري تعالى يجب أنْ يثبت له أوصاف الكمال والجلال، والكذب والخلف يُناقض الذّات الكاملة، لِما أنّها نقائص على الإطلاق.

وزعم الإمام في أثناء كلامه أنّ العُقلاء متّفقون على إثبات كلام النّفس، وإنّما اختلفوا في العبارة عنه، فبعضهم سمّاه كلاماً، وبعضهم سمّاه اعتقاداً، وبعضهم سمّاه خواطر وهو أحسن، وبعضهم جعله نفس الإرادة، فقد وافق الخصوم على المعنى، وخالفوا في اللّفظ فقط.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإنْ قالوا ليس يمتنع مع تقدير كلام النّفس أنْ يعلم كون زيد في الدّار، إلى آخره.

هذه الشّبهة أوردها الخصوم على الدّليل الذي استدلّ به الأستاذ أبو إسحاق، وحاصلها أنّ العلم بالشيء لا يمنع استحضار نقيضه في النّفس، فكما تبع الإخبار العلم بالشيء فليتبع نقضيه لاستحضارهما في النّفس ودورانهما في الخلد، فحينئذٍ يلزم تطرّق الكذب.

وجوابها من وجهيْن:

الأوّل: أنّ تجويز النّقيض واستحضاره في النّفس، ينفي العلم، لكن العلم حاصل، فتجويز نقيضه باطل، لأنّ النّقيضيْن لا يجتمعان.

الثاني: سلّمنا الاستحضار، لكن نفس الاستحضار لا يكون إخباراً، بل هو سابق عليه، والإخبار تابع له، فالسّابق جائز واللّاحق مُحال لِما ذكرناه من الدّليل على تنزّه الكامل المُطلق عن الكذب وعن جميع النّقائص.

فَصْلٌ

في إثبات نبوّة نبيّنا محمّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (١)

(١) يصور لنا التفتازاني الحالة التي كان عليها العالم قبل بعثته (ص)، فقد ظهر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في «زمان فترة من الرسل، وتفرق للسبل، وانحراف في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان، ووأد البنات، والفرس على تعظيم النيران، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر. واليهود على الجحود. والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخبية الحيال والخبال...». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/٤٠).

لقد أجمع المؤرخون وكتّاب السير على أنّ العالم قبل بعثة محمّد (ص) كانت في حالة من الفوضى والاضطراب في جميع النواحي: الدينية والخلقية والسياسية والاجتماعية. فقد كان الفرس يعبدون إلهين: إله الخير (النور)، ويعبدون النار من أجل نورها. وإله الشر (الظلمة)، ويجعلونه الشيطان ويعبدونه خوفا من شره. واليهود كانوا على دين التشبيه، فقد كانوا يشبهون الله تعالى بمخلوقاته وينسبون إليه الغضب والرضا، وأنّه يستلقي على قفاه. وقد حرفوا التوراة التي نزلت على موسى، وادعوا أنّهم شعب الله المختار، وبقية الشعوب عبيد لهم، ويعملون على نشر الإباحية في العالم.

وأمّا النصارى فقد كانوا حيارى ضالين يعتقدون أنّ المسيح ابن الله، أو هو الله نفسه يجسد في عيسى أي حل اللاهوت في الناسوت، وقد صلبه اليهود أو الرومان بإيعاز من اليهود. وكان هذا الاعتقاد في الإله الذي تجسد في عيسى، والذي لم يستطع الدفاع عن نفسه عند الصلب يعكس على حياتهم حيرة وعدم ثقة فيه وبلبلة في أفكارهم.

وقد كان الهنود يعبدون البقر ويعبدون الأحجار والأشجار. وقد انعكست هذه الخرافات الدينية على الناحية السياسية والخلقية والاجتماعية. فقد كان الملوك يتحكمون في رعاياهم باسم الكهنة، ويعتبرون أنفسهم من سلالة الآلهة والناس من سلالة البشر، وأنهم لم يخلقوا إلا لخدمتهم، فلا حقوق لهم من الناحية الاجتماعية. وقد انعكس هذا الظلم الاجتماعي مع الانحرافات الدينية على الحياة الأخلاقية. فقد عمّ الفسق والفساد، وأصبح النّاس لا يميزون بين خير وشر، ولا بين رذيلة وفضيلة. وظهرت مذاهب الإباحيين الذين لا يعرفون=

= حرمة لأي شيء «أفيليق بحكمة الملك الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين؟ ولا يبعث من يجدد أمر الدين؟ وهل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان غير محمد ابن عبد الله (ص)؟». (التفتازاني: م ن).

إنّ الشخص الذي أعلن رسالته على العالم باسم السماء ينتسب إلى شبه الجزيرة العربية، التي كانت من أشد أجزاء الأرض تخلفا في ذلك الحين من الناحية الحضارية، والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وينتمي إلى الحجاز بالذات، من أقطار تلك الجزيرة، وهو قطر لم يمر حتى تاريخيا بمثل الحضارات التي نشأت قبل ذلك بمئات السنين، في مواضع أخرى محددة من تلك الجزيرة، ولم يعرف أي تجربة اجتماعية متكاملة، ولم ينل هذا القطر من ثقافة عصره، على الرغم من انخفاضها عموما، شيئا يذكر، ولم ينعكس على شعره وأدبه شيء ملحوظ من أفكار العالم وتيارته الثقافية وقتئذ.

وكان منغمسا من الناحية العقائدية في فوضى الشرك والوثنية، ومفككا اجتماعيا تسيطر عليه عقلية العشيرة، وتلعب فيه الانتماءات إلى هذه العشيرة أو تلك الدور الأساسي في أكثر أوجه النشاط بكل ما يؤدي إليه ذلك من التناقضات.

ولم يكن البلد الذي نشأ فيه الرسول قد عرف أي شكل من أشكال الحكم سوى ما يفرضه الولاء للقبيلة من مواضعات. وحتى القراءة والكتابة بوصفها أبسط أشكال الثقافة، كانت حالة نادرة نسبيا في تلك البيئة، إذ كان المجتمع أميا على العموم ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة/ ٢). وكان شخص النبي يمثل الحالة الاعتيادية من هذه الناحية، فلم يكن قبل البعثة يقرأ ويكتب، ولم يتلق أي تعليم منظم أو غير منظم «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (العنكبوت /٤٨). وهذا النص القرآني دليل واضح على مستوى ثقافة الرسول قبل البعثة، وهو دليل حاسم حتى في حق من لا يؤمن بربانية القرآن، لأنه على أي حال نص أعلنه النبي على بني قومه، وتحدث به إلى أعرف الناس بحياته وتاريخه فلم يعترض أحد على ما قال، ولم ينكر أحد ما ادعى، بل نلاحظ أن النبي لم يساهم قبل البعثة حتى في ألوان النشاط الثقافي الذي كان شائعا في قومه من شعر وخطابة، ولم يؤثر عنه أي تمييز عن أبناء قومه إلا في التزاماته الخلقية،=

لمّا تعرّض الإمام في الأبواب المتقدّمة إلى تبيين جواز النبوءة عموماً، تكلّم في هذا الفصل على إثبات نبوّة نبيّنا خصوصاً، وهو محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب الهاشميّ القرشيّ رسول الله حقّاً، خلافاً لليهود والنّصارى أو المجوس والدّهريّة وطوائف سِواهم، وقد اختلفت تفاصيل مذهبهم في ذلك، فمنهم من أنكر نبوّته مُطلقاً، وهؤلاء صِنفان، ومنهم من أنكرها بناءً على القول باستحالة النّبوّات وهو مذهب الدّهرية والمجوس، ومنهم منْ أنكر نبوّته مع جواز النبوّات بناءً على استحالة النّسخ عقلاً لِما يؤدّي من البداء، ومنهم من أنكر نبوّته بناءً على القدح في المُعجزات التّي ظهرت على يديه، وهو مذهب الزّنادقة والعيسويّة[1]، وغيرهم من اليهود أقرّوا بنبوّته للعرب فقط. وأنكر بعض اليهود نبوّته بناءً على أنّهم تلقّوا من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أخباراً أنّ شريعتهم مؤبّدة. وقد احتجّ المسلمون على إثبات نبوّته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمسالك:

الأوّل: ادّعاء النبوّة، وظهرت المعجزة على وِفق دعواه، فهو نبيء، وكِلا المقدمتين قطعيّ، فالنتيجة بيّنة.

الثاني: إخبار الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في كُتبهم الإلَهيّة عن نبوّته، وذلك دليل على إثبات نبوّته. الثالث: الاستدلال بأخلاقه وأحكامه وحُسن سيرته واعتداله في جميع أحواله، ومجموع ذلك لا يحصل إلّا للكامل المُكمّل، وهو النبيّ،

= وأمانته، ونزاهته، وصدقه وعفته، ودليل صدقه أنه جاءهم بنمط فريد من الثقافة الإلَهية عن الله تعالى «فقد ادعى الرسالة وهو ظاهر، وأظهر المعجزة، لأنه أتى بالقرآن المعجز، وأخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الأحوال». (التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٣٢ ظهر).

(١) العيسوية: فرقة تنسب إلى إسحاق بن يعقوب الإصفهاني الذي ادعى أنّه نبيّ. ابتدأ دعوته في عهد مروان بن محمد الحمار، آخر ملوك بني أمية. اتبعه كثير من اليهود. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٨٢).



٢٠٨أ وقد تعرّض/ الإمام في هذا الكتاب لحقيقة النّسخ، وبيّن جوازه عقلاً. وقد اتّفق أرباب اللّغة وأهل اللّسان على أنّه يُطلق بإزاء النّقل والرّفع. يُقال نسخت الشّمس الظلّ، والمراد الرّفع، ونسخت الكتاب، والمراد النّقل. والمجاز خير من الاشتراك، إذ لا دلالة للمُشترك البتّة، بخِلاف اللّفظ الدّائر بين الحقيقة والمجاز، فإنّه دالّ على الحقيقة إن عمَوا عن القرينة، فقد تعيّن دلالته ومدلوله على كِلا الحاليْن، فيجب أنْ يكون لفظ النّسخ حقيقة في الرّفع، مجازاً في النّقل، لأنّ معقول الرّفع حاصل في النّقل، إذْ فيه رفع الصورة والمُطابقة للمنقول إليه.

وأمّا النّسخ في الشّريعة فقد اختلف العلماء في حقيقته، فقال قائلون هو انتهاء مدّة الحُكم، وهو قول المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق وجمهور الفقهاء. وقال القاضي: هو رفع الحكم بعد ثبوته، وهو الذي ارتضاه الإمام. وألزم الإمام القائلين أنّه بيان أنْ لا يجوز تأخيره إلى وقت الحاجة، كالتّخصيص، لأنّ من مذهبهم أنّ تأخير البيان إلى وقت الحاجة لا يجوز، وهو إلزامٌ فيه نظر، لأنّ تساوي معقوليّتهما في البيان لا يلزم منه تساويهما في وُجوب الاقتران، وأفسد ذلك عليهم بجوازه قبل المكنة من الفعل، وهو إفساد لمقُتضى المذهب، وهو غير محقّق، وإنّما عدل الأستاذ والفقهاء عن أنْ يجعلوا النّسخ رفعاً لوجوه:

الأوّل: خِطاب الله هو كلامه، وهو قديم، والقديم لا يرتفع، ولا يُعقل فيه تقدّم (ولا تأخّر. الثاني: إنّ الحكم إن صحّ ثبوته استحال رفعه، وغير ذلك)[1].

وجواب الأوّل أنّ المرتفع التعلّق لا التعليق.

وجواب الثاني: أنّ ثبوت الحُكم موقوف على عدم ظهور النّاسخ. وأثبت

(١) سقطت من (أ).

الإمام أنّ النّسخ ممكن بذاته، إذْ لا يرد في وجوده إلى وجه من وجوه الاستحالة.

وكما يجوز عقلا الإيجاد بعد الإعدام، والإعدام بعد الإيجاد، فكذلك لا يبعد حصول الحضر بعد الإيجاب، والإيجاب بعد الحضر، إذْ هما صِفتان تابعتان للخِطاب، فإذا كانت الأحكام الشرعيّة نسبا خطابيّة، جاز تبدّلها لجواز ذلك في النسب، وقول المُنكرين يلزم منه البداء، باطل، لأنّ المفهوم من البداء استفادة علم وتجدّد كشف لم يكن، ونحن مع جواز النّسخ قائلين إنّ علم الباري سبحانه متعلّق بجميع المعلومات، فعلم النّاسخ والمنسوخ به، وأثبت الأحكام متى شاء، ورفعها متى شاء على أي وجه اقتضته حِكمته وخصّصته إرادته. والعُقلاء مجمعون على أنّه يحسن أنْ يقول السيّد لعبده افعل كذا وكذا، وهو يريد توجّه الخطاب عليه مدّة مقيّدة، ثمّ يرفع عنه الاستمرار المتلقّى من ظاهر الخطاب.

أمّا منْ أنكر نبوّة نبيّنا محمّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بناءً على استحالة النبوءات أو على امتناع النّسخ والبداء، فقد ظهر بُطلان قوله. وأمّا منْ أنكر ذلك من اليهود وغيرهم بناءً على القدح في مُعجزاته، فلا يخفى فساد قوله، لأنّ بالوجه الذي يقدح به في معجزته يقدح به في كلّ معجزة لموسى وعيسى وغيرهما. ثمّ نقول لهم قد علم قطعاً وتيقّن ضرورة أنّ إظهار الخارق على يد الرّسول يوجب العلم الضّروريّ بصدقه كما ذكرناه، وتجويز/ الشيء لا يُنافي العلم بعدمه. وأمّا منْ أقرّ بنبوّته للعرب فقط، فقوله فاسد، لأنّ منْ ثبت صدقه استحال كذبه، وهو قد أخبر أنّه مُرسل عن الله سبحانه إلى جميع الخلق، وظهرت المعجزة على وفق دعواه، فاستحال كذبه. وأمّا من قدح في نبوّته بما يُحكى أنّ موسى أخبرهم عن تأبيد شريعته، فقوله باطل من وجوه:

٢٠٨ ب

الأوّل: أنّ ظهور المُعجزات على يديْ عيسى ومحمّد صلّى الله عليهما قاطع بصدقهما لاستجماع شروط الإعجاز فيما ظهر على أيْديهما، فكان معارضاً للأخبار، والعقليّ أولى من النّقليّ.

الثاني: أنّ موسى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لو نصّ على ذلك لنقل بالتّواتر ولَعارض اليهود النّبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين كانوا في عصره، ولم ينقل ذلك عنهم ناقل، ولا ذكره ذاكر، فدلّ على بُطلانه.

والصّحيح أنّ الله سبحانه بيّن لموسى أنّ شريعته مؤّقتة بيانا مُجملاً، ولم يعيّن كميّة ذلك، فعند ظهور عيسى ومحمّد ذهبت شريعة موسى لثبوت صدقهما في دعواهما.

وذكر أهل الآثار أنّ "بختنصر"[1] قتل اليهود حتّى لم يبقَ منهم إلّا عدد يسير دون التّواتر، فإخبارهم عن موسى لو فرضناه صحيحاً غير قطعيّ. وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾[2] الآية. وقال تعالى حاكياً عن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[3].

* * *

(١) بختنصر: من أشهر ملوك الدولة البابلية، دمر عدة ممالك يهوذا. (ت ٥٦٣ ق م).

(٢) آل عمران: ٨١.

(٣) الصفّ: ٦.



فَصْلٌ

في معجزة نبيّنا محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

○ **قلت**: يتضمّن هذا الفصل والذي بعده مقدّمتيْن:

الأولى: أنّ محمّداً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحدّى العالمين بالقرآن.

الثانية: بيان وجه الإعجاز فيه، ويتضمّن عجزهم عن معارضته.

والأولى ثابتة بالتّواتر، إذْ لا يختلف من العُقلاء اثنان أنّ النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحدّى بالقرآن، واستظهر به على العرب وطلب منهم الإتيان بسورة من مثله، والتّشكيك في ذلك إبطال للمُتواترات. وكذلك علم بالضّرورة أنّهم حاروا وعجزوا وحارت عنه طِباعهم وضعُفت عنه قُواهم، فلولا أنّه بلغ حدّ الإعجاز لكانت المعارضة فيه مُمكنة.

وأمّا وجه الإعجاز فيه فمن وجوه:

الأوّل: جزالة الألفاظ وحُسن المساق، والأسلوب والإخبار بما اشتمل عليه من الغيوب، وقد ظهر أنّه في غاية الفصاحة وكثرة العلوم، فقد اشتمل على علم التّوحيد، وعلم البداء، وعلم الأخلاق، وعلم الباطن، والعلم التّكليفيّ الذي يقوم به بمقام النّظام، والإنباء عن القرون الماضية والأُمم السّابقة والغيوب المستقبلة، فظهوره على يد منْ نشأ بمكّة أمّياً لم يكن صاحب دراسة ولا ممارسة ولا استفادة، ورواية معجزة ظاهرة وآية قاطعة.

وإلى ذلك أشار سبحانه وتعالى بقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[1].

---

(١) البقرة: ٢٣.

وانظر هل الضمير عائد على الفرقان أو على محمّد صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو أبلغ، أي فأتوا بسورة من مثل محمّد في عدم القراءة، وأنّه لم يتلقَّ من العلماء، ولم يتعلّم من الحكماء، بل ظهر ذلك عليه من غير ممارسة العلوم، فذلك من أدلّ دليل على أنّه لا يكون إلّا بإرشاد/ الله وإلقائه وتنزيله ووحيه. قال تعالى مُنبِّهاً على هذا المعنى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]. ٢٠٩ أ

وقد اشتمل على الإخبار على الغيوب المستقبلة، قال تعالى: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[4].

وفي الأخبار النبويّة من ذلك كثير يخرج عن الحدِّ والحصر. وقد كان الخلق في زمن الفترة مُرتبكين في المذاهب الباطلة والاعتقادات الفاسدة قد استحوذت عليهم الجهالات، وتكاثفت عليهم الظُّلمات، فحرّفت اليهود التّوراة وقتلوا أنبياءهم، وقال النّصارى بالتّثليث والاتّحاد والآب والابن، وعبد الصّابئة[5] النجوم، وزعم المجوس أنّ للعالم صانعين إلهين، وأنّ المحاربة والمقابلة بينهما، ولذلك فسد العالم، وانتحلوا تحليل نكاح البنات والأخوات والأمّهات وعبد العرب الأحجار والصلبان، بدلاً من عبادة الرحمن.

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الروم: ١ ـ ٤

(٣) الفتح: ٢٧.

(٤) النور: ٥٥.

(٥) الصابئة: مدار مذهبهم التعصب للروحانيين، منهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام. ومنهم من لا يقول بالشريعة والإسلام. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٢/٦).

وكانت الأرض مملوءة من هذه الأباطيل، فلمّا منَّ الله سبحانه بالبِعثة المحمَّديّة، ودعا عَلَيْهِ السَّلَامُ الخلق إلى الله بالبُرهان المُبين والحقّ الواضح المُستبين، فانتشرت دعوته، وعمّت أنواره وبركته، وانتقل النّاس من عِبادة الصُّلبان إلى عبادة الرحمن، ومن الباطل إلى الحقّ، ومن الظُّلمة إلى النُّور، وتنوّرت بنُوره القلوب، وخلعت عبادة الأصنام والنِّيران والنجوم، وأقرّوا بأنّ لا واحد منها إلّا وهو مسخ مربوب، ورجع الخلق من حُبّ الدّنيا الفانية إلى حبّ الآخرة الباقية، ومن استرقاق الشيطان والدّنيا إلى رِقّ المولى، وتجمّلت بأنواره قواهم النظريّة العقليّة، وعبدوا ربّهم على بصيرة بالطاعات العمليّة، فأنقذنا الله من الظُّلم، وهدانا به إلى الطريق الواضح الأعمّ، وكمل به ذواتنا، ورفع باتّباعه درجاتنا، جزاه الله عنّا أفضل ما جزى به نبيّاً عن أمّته.

ففي هذا كلّه لأهل البصائر على نبوّته أعظم دلالة، وأعجب آية، وما نقل لأهل الآثار عن الكهّان والرّهبان والأحبار من البِشارة ببِعثته، والأنباء عن عظيم دولته دليل على أنّ خبره عند أهل السّموات وأهل الأرض معروف، وأنّه بختم النبوّة موصوف.

وقد أخبر شقّ[1] وسطيح وبحيرا الرّاهب وغيرهم عن أخباره عَلَيْهِ السَّلَامُ بما تلقّى من الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مِصداق ما ذكرناه قوله سبحانه في مُحكم التّنزيل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾[2] الآية. ولقد أحسن منْ قال فيه: الحمد لله هذا عزّ من عقدت له النبوّة فوق العرش في الأزل.

(١) شقّ: ابن صعب بن يشكر بن رهم القسري، الكاهن، من معاصري سطيح الكاهن أيضا (ت نحو ٥٥ ق هـ/ نحو ٥٧٣ م). (الزركلي: الأعلام، ٣/ ١٧٠).

(٢) آل عمران: ٨١.

ثمّ ظهر له عَلَيْهِ السَّلَامُ من الآيات سوى القرآن ما لا يُحصى عدّاً ولا يبلغ حدّاً، وأفرادها وإنْ كانت آحادا، فالعلم اليقين المُتواتر حاصل مجموعها، لأنّ العقل يُحيل اجتماع العدد الكثير، والجمّ الغفير على الكذب مع عدم الحامل وإن جوّزه/ في بعض الإخبارات، فهو عند اجتماعها مُستحيل. وما العلم بمُعجزاته إلّا كالعلم بوجود البلاد النائية المشهورة القاصية، والإخبار عن وجود الأُمم الماضية.

٢٠٩ ب

وقد ذكرنا من مُعجزاته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الواقعة في الأخبار ما بلغ إليه عِلمنا، وجمعنا ذلك في كتابنا المُسمّى "**المنقول من مُعجزات الرّسول**". وقد اختلف العلماء هل كان في مقدور البشر معارضة القرآن فعجزوا عن ذلك، أم لم يكن في مقدورهم؟.

والذي أختاره وأرتضيه أنّه في مقدورهم من جهة النَّظم والأسلوب فعجزوا عن ذلك، والتّعجيز عمّا في المقدور أدلّ وأبلغ.

أمّا من جهة ما اشتمل عليه من الإخبار عن الغيوب فهم عاجزون عنه، إذْ ليس في طِباع العلم المحدَث الإحاطة بالغيب، وما يُذكر عن المحدّثين أو يقع من المعبّرين من الإخبار عن الغيوب أو عن المُنجّمين وأصحاب العزائم، فكُلّه موافقة إنْ صحّ، إلّا ما ورثه السّالكون للسُنّة، العاملون على قدم العادة للأمّة من المُكاشفات الموروثة عن المُجاهدات والرّياضات الشّديدة، فذلك حقّ لا سبيل إلى إنكاره، وقد صحّحه الخبر وشهد به العيان، وذلك عند كمال النّفس وصفائها من الشّهوات، وطهارتها من الإضافة إلى تشبّثها بعالم الحِسّ، فحينئذٍ تلوح للمُبتدئين الأنوار وتنكشف لهم المغيّبات. والخواصّ أنفوا عن ذلك، لأنّهم في شهود الحضرة على الدّوام. نسأل الله أنْ يوفّر حظوظنا من ذلك بمنّه، ويُسعدنا بلِقائه، ويمتّعنا بمطالعة جماله، إنّه أعظم مأمول وأكرم مسؤول.



[فَصْلٌ]

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وسلامه

تكلّم الإمام في هذا الفصل على حقيقة النبوّة وحُكم العِصمة، وقد تقدّم الكلام في معنى النبوءة لغةً وشرعاً، وقول المُبطلة إنّها تابعة لصِفات ذاتية في النبيّ بما يستحقّ أنْ يبعث نبيّا، خطأ. وقول الإمام: "والنبوءة عندنا ترجع إلى قول الله سبحانه لمنْ يصطفيه أنت رسولي"، فيه نقد من وجهين، الأوّل: أنّه غير جامع، لأنّ الرّسول قد يتلقّى ذلك بواسطة عن الله، ولأنّه يصدق على الرّسالة لا على النبوءة، (وقد تصدق النبوءة)[1] حيث لا رسالة وقد يجتمعان.

وأمّا العِصمة فالضّابط لحقيقتها على مذهب أهل السّنة ألّا توجد من المعصوم معصية. والمعنى أنْ لا تخلق له القدرة إلّا على الطّاعة، فهو إذن غير متمكّن من المعصية باعتبار منع التّكرمة والتّشريف، والعناية الإلّهيّة لا تعذر ذلك طبعا، أو استحالته عقلاً. ومن العلماء من فسّر المعصوم بأنّه الذي لا يُمكنه الإتيان بالمعاصي لمانعٍ مختصٍّ بنفسه أو بدنه يقتضي المنع من ذلك.

ولا يخفى أنّ العِصمة لا تتحقّق على قواعد المعتزلة من حيث أنّ العبد موجد لأفعاله الاختياريّة، والقدرة عندهم تتعلّق بالضدين، فالقدرة على الطّاعة هي بعينها قدرة على المعصية، فلا يثبت للرّسول وصف العصمة على مساق مذهبهم.

وأيّد الله سبحانه أهل السّنة، فقالوا إنّ العبد لا قُدرة له إلّا على ما أقدره

(١) ـ إضافة في الطرّة في (أ).

٢١٠ أ الله عليه. فالمعصوم عندهم من سبقت عناية الله به أزلاً، فحال بينه/ وبين الإقدار على المعاصي، ولا يرجع ذلك عندنا إلى إثبات خاصية للنّفس أو البدن تقتضي المنع من ذلك، بل إلى مجرّد التّوفيق الإلهيّ والاعتناء الأزليّ، إذْ لو كان ذلك لخاصية في ذاته أو في جسمه لَما استحقّ على عِصمته مدحاً ولا تعظيماً، وكيف وحقيقة البشريّة واحدة. وقد أشار صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى ذلك فقال: "والمعصوم من عَصَم الله"[1].

وقال يوسف بن يعقوب عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ﴾[2]، إشارة إلى ما ذكرناه.

فإذا فهمت هذا فاعلم أنّ العصمة ونقيضها مرتّبان على الإرادة الأزليّة والمنّة الإلّهيّة، (فمن امتنّ)[3]، سبحانه عليه عصمه وحفظه، ومن لا، أسلمه وخذله، وقد قال جلّ اسمه: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[4].

وحصر بعض العلماء أسباب العِصمة، فمنها الصِّفة النفسيّة الحاصلة في جوهر النّفس بخاصية فيها. وهذا القسم لا يجري على مذهب أهل السّنة، ومنها العلم بما في الطّاعة من السّعادة الأبديّة، وبِما في المعصية من الشّقاوة الأبديّة، فتقوى المَلَكة النفسانيّة بالعلم الموافق لها، المُؤيّد لحكمها، ومنها الوحي المُتتابع بالنّهي عن ذلك، فيتمّم توالي النّهي أسباب المنع، ثمّ المعاقبة على اليسير، والمؤاخذة على أقلّ القليل، فيتأكّد بذلك الاحتراز من الكثير، والحذر من مُعاطاة الصّغير من الذّنوب والكبير. وهذه أسباب ظاهرة ناشئة عن حقيقة

(١) أخرجه: البخاري: كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، ٨/٥١٤.
(٢) يوسف: ٥٣.
(٣) في (ب): فقد امتنّ.
(٤) النور: ٤٠.

القُدرة الأزليّة والعناية المُخصّصة الربّانيّة، فإذا سبقت عناية الله تعالى بعبده جنّبه مراتع الهلكة حتّى صارت الفضائل له كالطّبيعة والمَلَكة، نسأل الله ذلك بفضله.

ثمّ اعلموا أنّ المعاصي على قسمين، كلّية وجُزئيّة، فالكلّية الشِّرك، والجُزئيّة ما عداها، ومن أهل النّظر من جعل التّوحيد والشِّرك طرفان، وجعل المعاصي وسطاً بينهما، وامتنع عن تسمية الكُفر معصية، بل جعله قاعدة ترجع المعاصي الجُزئيّة إليه، ولا يتحقّق في النّظر، فإنّه إن لم يصدق عليه اسم معصية، فليصدق عليه لفظ الطّاعة، وذلك باطل إجماعاً، والأوّل صادق إجماعاً.

وإذا علمت هذا فالكلام في المعصية يتعلّق بفصول:

الفصل الأوّل: العِصمة من الكُفر. وقد اتّفقت الأمّة على أنّهم معصومون من اعتقاده ولزومه وإظهاره. وأجاز طوائف من الرّوافض عليهم الكُفر الإلزاميّ، وأجاز طائفة منهم عليهم الكُفر الإظهاريّ.

فالكفر الإلزامي هو الحاصل عن الذات، فإنّ الذنوب عند هؤلاء تكفّر.

والإظهاري أنْ يظهر الكُفر على معنى التقيّة عند الإكراه.

وجمهور المسلمين على إبطال القسمين، أمّا الأوّل فسيأتي إفساد قاعدتهم في التّكفير بالذّنوب. وأمّا الثاني فباطل لوُجوب الدّعوة عليهم، فلو أظهروا الكُفر تقيّة لأفضى الأمر إلى إخفاء الدّين وبُطلان الدّعوة، وذلك باطل. وقد تواتر أنّ إبراهيم خليل الله كان في الغاية القصوى من الخوف من النّمرود، ولم يمتنع من إظهار الدّعوى والدُّعاء إلى التّوحيد/ والمِلّة، وكذلك موسى ومحمّد صلّى الله عليهما وسلّم. ٢١٠ ب

الفصل الثاني: العِصمة، فيما يتعلّق بالتّبليغ، وأجمعت الأيمة على أنّهم معصومون من الكذب مُطلقاً، لأنّه يُناقض مدلول المُعجزة. وكذلك أجمعوا على أنّهم معصومون من النّسيان في التّبليغ قبل أنْ يبلّغوا، واختلفوا هل يجوز عليهم النّسيان لِما أمروا بتبليغه بعد تبليغه أم لا؟ والحقّ أنّه لا يجوز.

الفصل الثالث: فيما يتعلّق بالفتوى، ولا يجوز تعمّد الخطأ عليهم في ذلك إجماعاً، وهل يجوز صدوره منهم سهواً أم لا؟ فيه خِلافٌ، والحقّ أنّه لا يجوز في الدّينيّات.

الفصل الرّابع: ما يتعلّق بالأفعال، واتّفق الجمهور على أنّهم معصومون عن الكبائر، واختلفوا في الصّغائر. واختار الإمام أبو المعالي جوازها، ومن النّاس منْ أجاز عليهم الصغائر والكبائر. واتّفقوا كلّهم على أنّه يمتنع إصرارهم على المعاصي، بحيث يكونون مشهورين بالمعاصي والاستخفاف والجُرأة على انتهاك حُدود الله، لأنّ ذلك مُبطلٌ للمقصود من بِعثتهم. ومن أهل السنّة من أجاز وقوع الصغيرة منهم، لكن على وجه النِّسيان، لأنهم حال النسيان غير مكلّفين لتركهم التحفّظ من النسيان، وأمّا تكليفهم في حال النسيان فمن تكليف ما لا يُطاق. ومن العلماء من حمل ما وقع منهم على ترك الأولى، لا على أنّها ذنوب يستحقّون بها العصيان والعقوبة. ومنهم من رأى أنّ القضايا الواقعة من آدم وغيره قبل الرّسالة على معنى النسيان، وهو باطل من وجهين، الأوّل: أنّ إبليس ذكر آدم النّهي بقوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ﴾[1] الآية.

الثاني: أنّ النِّسيان غير مُؤاخذ به، واعترافهما بنفي النسيان.

وقال بعض العلماء في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[2]. أنّه

---

(١) الأعراف: ٢٠.

(٢) طه: ١٢١.

على حذف المضاف، والمعنى وعصى ولد آدم ربّه، والإشارة إلى جنس العُصاة من أولاده، وهو تكلّف. ومنهم من قال إنّ آدم عَلَيهِالسَّلَامُ كان متناولاً، لأنّ النهي عن النّوع لا عن شخص شجرة مُعيّنة، كقوله صَلَّاللَّهُعَلَيهِوَسَلَّمَ: "**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به**"[1]، إشارة إلى نوع الوضوء لا إلى شخصه، وهو ضعيف من وجهين:

الأوّل: أنّ ظاهر اللّفظ يقتضي تشخّص الشّجرة في قوله "عن هذه الشّجرة".

الثاني: أنّ النّهي عن النوع يستلزم أشخاصه، فكان الواجب الانكفاف المطلق. ومنهم من قال: تأوّل آدم أنّ النهي لا يقتضي التّحريم نصّا، بل ظاهراً، فلعلّه لم يرَ الظّاهر حُجّة. والصحيح عندنا أنّ الله أوقعه بقدره السّابق ليكون ما أراد سبحانه وتعالى.

الفصل الخامس: وقت العِصمة، وقد اختلف العلماء في ذلك، فقيل وقت الولادة، وقيل وقت النبوءة وهو الأصحّ، واختار بعض الرّوافض بِعثة منْ كان كافراً قبل البِعثة، وأجازه أبو بكر بن فورك، وزعم أنّه لم يقع.

وقال بعض الكفرة المنتمين إلى المِلّة من الحشويّة: أنّ النّبي صَلَّاللَّهُعَلَيهِوَسَلَّمَ كان كافراً قبل البعثة، وربّما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾[2]، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾[3]./ وهذا قول من خلع ربقة الإسلام من عُنقه. ٢١١ أ

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء مرة،

(٢) الضحى: ٧.

(٣) الشورى: ٥٢.

واختلف العلماء في إخوة يوسف، هل كانوا أنبياء حين فعلوا بأخيهم ما فعلوا، أم إنّما نبّؤوا بعد ذلك؟.

واختلف أهل المِلّة هل يجب للإمام من العصمة ما يجب للنّبي، أو لا؟. وجماعة أهل النّظر على أنّ العِصمة مخصوصة بالأنبياء؟. واختلف قول المُثبتين للعِصمة لغير الأنبياء فيمن كان كافراً قبل الإمامة؟. فقال بعضهم إمامته صحيحة. وقالت طائفة إمامته باطلة، وبذلك قدحوا في إمامة الشيخين الفاضلين رضي الله عنهما وقدّس روحهما.

الفصل السادس: مُدرك العِصمة شرعي عندنا، وعقليّ عند جماعة من العلماء. والمسألة مبنيّة على الإيجاب العقليّ.

قال المصنّف عفا الله عنه: والذي نعلمه يقيناً، ونعتقده شرعة ودينا أنّهم معصومون من كلّ نقيصة توجب انحطاط درجاتهم عند الله، لأنّهم أهل الاصطفاء والاجتباء، والمُجتبى المُصطفى لا يتطرّق إليه النّقص، قال تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾(1)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾(2)، وقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾(3)، فلو صدرت المعصية لَكان من أهل جهنّم ولَكانوا ظالمين ملعونين لقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(4). والاحتجاج على ذلك بالأدّلة السمعيّة ظاهر، والقضايا متأوّلة على حالهم قبل النبوّة أو على ترك الأولى، لا على الوُقوع في المعصية المنتفية، والله أعلم.

(1) ص: ٨٢ ـ ٨٣.
(2) ص: ٤٦.
(3) الجنّ: ٢٣.
(4) هود: ١٨.



* قال الإمام:

فَصْلٌ
في القول في السّمعيات

ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الفصل مدارك أصول العقائد، وقسّمها ثلاثة أقسام، وهي ظاهرة من كلامه، والقسم الذي لا يجوز أنْ يُدرك شرعاً هو كلّ ما توقّف الشّرع فيه على إثباته، فلو أستفيد من الشّرع، والشّرع لا يثبت إلّا بعد ثبوته، لزم الدّور.

وأمّا كلّ إخبار عن وُقوع ما يجوز وُقوعه، فلا يتلقّى إلّا سمعاً، وما سوى ذلك يجوز أنْ يُدركَ سمعاً وعقلاً.

وذكر الإمام في أثناء كلامه أنّ من المستحيل وُرود النّصوص الشرعيّة بمُستحيل عقليّ، لِما يلزم عن ذلك من المعارضة، فإنْ جاءت ظواهر بذلك وجبَ تأويلها.

وتكلّم الإمام في الفصل الذي بعده على الآجال، وتعرّض فيه لِذكر الوقت والزّمان، وقد قدّمنا أنّه أمر عدميّ، ولا اختصاص له بأجناس الموجودات، وعبّر بعضهم عن الأزمنة، فقال: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هي الزّمان، ونسبة المتغيّر إلى الثابت هي الدّهر، ونسبة السّرمد إلى الثّابت هي السّرمد.

وحكى الإمام اختلاف مذاهب المُتكلّمين في أجل المقتول، ومذهب أهل الحقّ أنّه مات بأجله. وقالت طائفة من المُبتدعة إنّ القاتل قد غصبه بعض أجله، ولولا قتله إيّاه لعاش بعد ذلك، وهو كذب على الله، وتقوّل عليه، قال تعالى:

﴿عَـٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾[1]، وقالت طائفة: لولا قتله إيّاه لمات حتف أنفه حينئذٍ، وهو باطل. والقاطع ببُطلان قواعدهم في ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ كَانُواْ غُزّٗى لَّوۡ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ﴾[2] الآية./ وقال ﴿قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ﴾[3] الآية.

٢١١ ب

وإنْ احتجّوا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ﴾[4]. قلنا الأجل المسمّى عبارة عن البعث يوم القيامة، فهو أجل الحياة الباقية لا انقضاء له. فإنْ احتجّوا بوجوب القَوَد على القاتل، فلو كان موت المقتول بقدرة الله وإرادته في الوقت الذي أراده، لَكان إيجاب القصاص عبثاً. قلنا هذا باطل لِما قرّرنا أنّه فعّال لما يُريد.

فإنِ احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٖ وَلَا يُنقَصُ مِنۡ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍۚ﴾[5]. قُلنا التّأويل من وجهين:

الأوّل: أنْ تكون باعتبار العلم السّابق، وما كتب في الصحف، فقد يثبت في صحيفة الملك بشيء مطلق وهو مُقيّد في علم الله، فتؤول الصحيفة إلى العلم، وقد تأوّلنا الأحاديث الواردة في هذا المعنى، كقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **"صِلة الرّحم تزيد في العُمر"**[6]. وهو في المشكل.

---

(١) الجنّ: ٢٦.

(٢) آل عمران: ١٥٦.

(٣) آل عمران: ١٥٤.

(٤) الأنعام: ٢.

(٥) فاطر: ١١.

(٦) أخرجه الطبراني: باب الألف، من اسمه أحمد، المعجم الأوسط.

ثمّ تكلّم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الرِّزق: وقد اختلف المتكلّمون في معناه، فقال أهل الحقّ: هو كلّ ما هيّئ للانتفاع به، غذاء كان أو غيره لمُكلّف وغير مُكلّفٍ، حلالاً كان أو حراماً. وقال بعض المعتزلة: هو الغِذاء فقط. وقيل: كلّ ما يُنتفع به من الحلال فقط، فالحرام عندهم ليس برِزقٍ.

والصّحيح ما ذهب إليه أهل الحقّ، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1]. وفي الصّحيح أنّ الملك الموكّل بالتّصوير في الأرحام يكتب رِزق المولود وأجله وأشقيٌّ أم سعيدٌ.

وكلام المعتزلة في التّسعير أنّه من أفعال العِباد، باطل لِما ثبت أنّه لا فاعل إلّا الله.

ثمّ تكلّم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهو من أعظم قواعد الإسلام، وأجمع على وُجوبه المسلمون كافّة بشرط العلم والقدرة والأمن، وهو من فروض الكِفاية الذي يُؤمر به الكلّ على البدل.

واختلف العلماء في مسائل تتعلّق به:

المسألة الأولى: هل مُدرك وُجوبه عقليّ، وهو مذهب المعتزلة؟ أو سمعيّ وهو مذهب أهل السّنة القائلين بأنّ الأحكام لا تتلقّى إلّا من الشّرع؟.

المسألة الثانية: هل ينهى عن المُنكر فاعله أم لا؟.

وقد اختلف العلماء في ذلك، فأوْجبته الأشعريّة على فاعل المُنكر النهي عنه حذراً من ارتكاب محظورين، ومنع المعتزلة وغيرهم من ذلك، لقوله سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[2]، ولا حُجّة فيه، لأنّ التّوبيخ

---

(١) هود: ٦.

(٢) البقرة: ٤٤.

على تركهم البِرّ، لا على الأمر به.

المسألة الثالثة: إذا علم النّاهي أنّ نهيه عن المُنكر لا يُفيد، بل ربّما يؤدّي نهيه إلى الهزء به والسُّخرية منه، فهل يتوجّه عليه الأمر بالنّهي أم لا؟

اختلف العلماء فيه، واختار الإمام أبو حامد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه يُؤمر بذلك، لأنّ نهيه لا بدّ وأنْ يورث حزازة في نفس المنهيّ، وتقبيحاً للمعصية في عينه، واختار غيره أنّه لا يُؤمر بذلك، لأنّ فيه إذلالاً لنفسه، ولا ينبغي للمُؤمن أنْ يذلّ نفسه، وهو اختيار الزّمخشري.

والمقصود من الخبر نهي المُؤمن عن أنْ يذلّ نفسه لشهوته وهواه، لا أنْ يذلّها في طاعة مولاه/. وذكر الإمام في أثناء الفصل أنّ العلماء وغيرهم من العوام يشتركون في العلم بكثير من الأحكام الدّينيّة كالقواعد المشهورة التّي صارت معلومة بالضرورة من دين محمّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. والتغيير في مثل هذا المقام واجب على العلماء والعوامّ. وأمّا مسائل الاجتهاد فمخصوصة بالعلماء، وليس لمجتهدٍ أنْ يغيّر على مُجتهد، سواء قُلنا إنّ كلّ مجتهد مُصيب، أو قلنا إنّ الحقّ في واحد، إلّا أنّه غير مُتعيّن، والبحث عن المنكر والتنفير عنه، والتجسّس على أهله، واقتحام الدُّور بمجرّد الظنون حرام لا يحلّ شيء من ذلك.

٢١٢ أ

والحقّ في ذلك كلّه قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**فإنّه من يبدلنا صفحة وجهه نقم عليه كتاب الله**"[(١)]. ولا محيد عن قول المعصوم إلى الآراء التّي لا تعضدها السّنة الصحيحة.

** ** **

(١) لم نقف على هذا الحديث.



[الباب السادس عشر]

باب الإعادة

هذه القاعدة من أعظم قواعد أهل الإسلام، وعليها مدار جميع الشّرائع، وبإثباتها نطقت الكُتب الإلّهيّة ما لذلك دافع. وقد يطلق لفظ الإعادة ويُراد بها ردّ عين الشيء، كقولنا للغاصب: أعد العين الذي غصبت إلى مالكها. وتُطلق أيضاً على ردّ المثل، يقال: أعاد البناء، وأعاد الأمر إلى أهله، وعادته الحالة الأولى، والمعنى ردّ المثل.

قال الغزالي: ونحن إنْ وافقنا الحُكماء في بعض مذاهبهم ممّا لا يرد قاعدة في الشّرع على أمكن قدم وأشدّ نوع من المخالفة لهم، في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: قولهم بقدم العالم، فهو باطل بكلّ حال، لا سبيل إلى الموافقة عليه البتّة.

المسألة الثانية: قولهم إنّ الباري سبحانه لا يعلم الجزئيات، فهو باطل أيضاً، ولا سبيل لنا إلى الموافقة عليه.

المسألة الثالثة: إنكارهم الإيجاد البدني.

○ **قلت**: وللغزالي في المعاد إشارات واضطرابات. الحقّ منها ما عوّل عليه الإسلاميّون. وقد اختلف أهل المِلل في المعاد، فأطبق المسلمون على إثبات المعاد البدني والنفسانيّ، وأنكرت الدّهريّة النوعين، وقالوا لا إعادة البتّة. وأثبتت الفلاسفة المعاد النفسانيّ فقط.

وتوقّف جالينوس وغيره من الطبائعيّين.

واختلف أهل المِلّة القائلون بالمعاد البدني في مسألتيْن: المسألة الأولى: هل يعدم الله البدن ويفنيه ثمّ يُعيده بعينه؟ أو يفرّق الأجزاء ولا يفنيها، ثمّ يجمعها بعينها؟ أم يُعيد مثلها لا نفسها[1]؟.

---

(١) هل يمكن أن يعاد المعدوم؟ وإذ كان في مقدور القدرة الإلّهية، فهل تكون هذه الإعادة لعين ما كان أم لمثل ما كان؟.
لقد شغلت فكرة المعدوم، وما انبثق عنها من مشكلات، جانبا كبيرا من الاهتمام في مناظرات ومناقشات المتكلمين (أشاعرة ومعتزلة)، كما أثارها فلاسفة الإسلام أيضا.
والمعاد هو «مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأمّا المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/٨٢).
وأمّا المعدوم فالمقصود به هو هذا الجسم البشري الذي يتألف من أجزاء مختلفة، وأعضاء متعددة لتعينه على أداء الرسالة في هذه الحياة الدنيا، أمّا وقد مات فإنّه يتحلل ويتجزأ ويفنى كل شيء فيه، وفي هذه الحالة يسمى ذلك الجسم الذي تحللت أجزاؤه ـ أي عدمت ـ بالمعدوم.
وإذا كان المعدوم بهذا المعنى يمثل جانبا عينيا، أو أنّ له وجودا عينيا محسوسا، فإنّ له من ناحية أخرى وجودا عقليا، وأنّه يمكن أن يكون موضوعا في قضية، مثال ذلك أنّ يوم القيامة شيء معدوم، أي أنّه ليس وجود عيني محسوس، ولكنّه في الوقت عينه يصلح لأن يكون موضوعا في قضية، ويمكن الإخبار عنه. والمعدوم من ناحية أخرى هو انتفاء الوجود وعدمه، أي أنّه ضد الوجود.
يتفق معظم المتكلمين (معتزلة وأشاعرة) على أنّ إعادة المعدوم ممكنة أو جائزة، لكنّهم يختلفون حول طبيعة هذه الإعادة. فهل الإعادة لعين ما كان من الجسم الذي فنى وعدم أم ستكون لمثل ما كان؟. =

اختلف أهل النّظر في ذلك على ثلاثة مذاهب:

فقال بعضهم إنّه يفني جواهر البدن بالإعدام، ثمّ يُعيد عينها[1]. واحتجّ عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2]، وظاهر الهلاك أنّه الفناء، ويجوز أنْ يُراد به خروج الجواهر بالتّفكيك عن حدِّ الانتفاع بها، وبظاهر قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[3].

= يقول بالرأي الأول معظم المتكلمين، بينما يعدّ من أبرز القائلين بالرأي الثاني أبو حامد الغزالي. وسوف تترتب تساؤلات بناء على القول بأحد الرأيين. فإذا كان البعث وكانت الإعادة لعين ما كان، فعلى أي نحو ستكون الإعادة؟. أمّا إذا كانت الإعادة لمثل ما كان، فكيف الحساب والثواب والعقاب لجسم آخر غير الجسم الذي كان؟.

(١) إذا كان الأشاعرة قد أجمعوا على أنّ الإعادة ممكنة بالنسبة للمعدوم، إلّا أنهم اختلفوا حول كيفية هذه الإعادة: أهي ليعن ما كان أم لمثل ما كان؟. أمّا الفريق الأوّل من الأشاعرة وهم القائلون بأنّ الإعادة لعين ما كان، فيمثلهم فخر الدين الرازي ومن تابعه كالإيجي والجرجاني.

وبنوا أفكارهم على أساس مقدمات ثلاث ذكرها التفتازاني على النحو الآتي:

ـ إنّ إعادة عين المعدوم ممكنة، إذ الإمكان إنّما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، وليست إعادة المعدوم كالجمع بين النقيضين ممتنعا في العقول.

ـ إنّه تعالى قادر على كل الممكنات، وهذه قضية لا يجادل فيها المخالف.

ـ إنّه تعالى عالم بجميع الجزئيات، فهو سبحانه قادر على تمييز بدن الإنسان من أجزاء بدن ذلك الإنسان الآخر. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ٩٠ وما بعدها).

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث، ثبت أنّ حشر الأحياء ممكن، وأنّه بعث لعين ما كان. وحقيقة إنّه إذا عدم الشيء ـ كما يقول التفتازاني ـ، بطلت ذاته، وصارت نفيا محضا وعدما صرفا، ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية، ولكن لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الأنبياء: ١٠٤.



فالابتداء كائن عن عدم، فالإعادة مثله إعطاء للتّشبيه حقّه، وفيه نظر، إذ لا يلزم التّشبيه من كلّ وجهٍ، وبظاهر قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1]، والمعنيّ بالأوّل أنّه الموجود قبل المُمكنات، والآخر يقابله، فهو إذن الموجود بعد عدمها، ولا قاطع فيه لاحتمال أنْ يكون المراد الأوّليّة في الاستحقاق لا بالوُجود.

٢١٢ ب ومنهم من قال إنّه تعالى يفرّق الأجزاء، ثمّ يجمعها بعينها وهؤلاء/ أنكروا فناء الجواهر، بأنْ زعموا أنّ الأعراض تختلف عليها مع بقاء ذواتها.

وذكر الإمام أنّه لم يقم قاطع على تعيين (أحد)[2] هذه الجائزات وإنْ كانت الظّواهر تقضي بالإعدام لا بالتّفريق. وقد نطقت الأخبار أنّ ابن آدم تأكله الأرض إلّا عُجب الذّنب، وفي بعضها أنّ الله حرّم على الأرض أنْ تأكل أجساد الأنبياء والشُّهداء والعلماء والمؤذّنين. وظاهره أنّها تأكل أجساد غيرهم.

والذي دلّ عليه الكتاب العزيز إثبات الوقوف بين يديْ الله والعرض عليه، وشهادة الأعضاء على ابن آدم بذنوبه، وذلك يدلّ على إعادة العين لا المثل، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾[5]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[6].

---

(١) الحديد: ٣.

(٢) إضافة بالطرّة (أ).

(٣) يس: ٧٩.

(٤) الروم: ٢٧.

(٥) فصّلت: ٢١.

(٦) النور: ٢٤.

والدّليل القاطع على إعادته الأجسام أنّه مُمكن في نفسه باعتبار الفاعل والقابل والصادق، وقد أخبر عنه، فوجب قبوله والتّعويل على صحّته. وقد أشار سبحانه إلى اشتراك النشأتين في الإمكان من حيث أنّهما إيجاد بعد إعدام. أمّا إنْ قُلنا بتفريق الأجزاء فقط، فلا جرم أنّ الماهية باقية بعينها. وإذا كانت كذلك فهي قابلة الحياة والعلم، فإعادة العين جائزة، وأمّا إنْ قُلنا (إنّ)[1] الجواهر الأُول تعدم، فالقادر عليهم (بالجُزئيات)[2] والعليم بكلّ شيء، والقادر عليه لا يصعب عليه شيء، فكانت إعادة عين المعدوم مُمكنة، وما شبّه به المُنكرون فيمن أكلته السِّباع وسحقته الرّياح باطل، لأنّ الإحاطة العلميّة تنفي الاعتراض بذلك[3].

---

(١) إضافة في الطرّة (أ).

(٢) سقطت من (أ).

(٣) اتفق المتكلمون على وقوع البعث الجسماني، لكنّهم اختلفوا هل أنّ ذلك بإيجاد بعد العدم المحض، أم بالجمع بعد تفريق الأجزاء وإخراج الجسم عن هيئته المعهودة؟.
لقد التجأ كلّ فريق إلى النصوص يحاول ضمها لرأيه، ممّا يدل على أنّه ليس هناك قاطع شرعي. وعليه حاول كل فريق إخراج اللفظ المستدل به عن المعنى الذي احتج به الآخر.
ولهذا فإنّ التفتازاني نراه يتوقف في هذه المسألة، فيقول: «واختلفوا في أنّ الحشر إيجاد بعد الفناء أو جمع التفرق؟. والحق التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين حيث قال: يجوز كلا الأمرين عقلا، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل، ولا نحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها». (التفتازاني: م ن، ص ١٠٠).
فالمسألة إذن ليست اعتقادية، ولكل وجهة. لكننا نرجح أنّ الإعادة عن تفريق حتى نسدّ الطريق على القائلين باستحالة البعث الجسماني من الفلاسفة، بناء على امتناع إعادة المعدوم. فهذا الرأي لا يتوقف على امتناع إعادة المعدوم أو جوازه، لأنّه لا معدوم ثمة، بل أجزاء متفرقة. أمّا المعاد الجسماني فواجب الاعتقاد به، لأنّه من ضروري الدين، وإنكاره هو الكفر الصراح كما يقول الغزالي، أو الكفر بيقين على حد تعبير التفتازاني. (ر: التفتازاني: م ن، ص ٩٣).



المسألة الثانية: هل تُعاد (عين)[1] الأعراض أم مثلها؟

اختلف الأشعريّة في ذلك أيضاً على قولين، وفصّلت المُعتزلة على نحو ما حكاه عنهم الإمام. وتساوي جميع الأعراض في الحقيقة يُبطل تفصيلهم، وخصوصيّات الأوقات لا أثر لها في الوُجود، والله أعلم.

**   **   **

(١) إضافة بالطرّة في (ب).



❊ **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

[البَابُ السَّابِعَ عَشَرَ]

باب في جمل من أحكام الآخرة المتعلّقة بالسّمع

○ **قلت:** لمّا ثبت بالمعجزة قطعاً أنّ الرسول صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادق مصدّق، وجب على كلّ مؤمن الإيمان بكلّ ما أخبر به، واعتقاده على نحو ما أمرنا باعتقاده. وقد أخبر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن عذاب القبر والصراط والميزان، وإنطاق الجوارح، وتطاير الصُّحف، وأهوال الموقف، وأحوال الجنّة والنّار. ودلّ على ذلك كتاب الله والمتواتر من الأخبار المروية عن الرّسول صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فوجب الإيمان به على ما جاء. ولم ينكر عذاب القبر إلّا المُلحدة، وهي فتنة عظيمة كان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يستعيذ منها. وقد ثبت أنّ الموت عبارة عن مفارقة الأرواح الأجساد، وهل هو صفة وُجوديّة أو معقول عدميّ؟

اختلف النّاس فيه، فقال بعضهم هو معنى يخلقه الله في الجسم مضادّ للحياة، ولكلّ معنى كانت الحياة شرطاً في وُجوده. واستدلّوا على أنّه أمر وُجوديّ بقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1]، والعدم غير مخلوق.

وقال بعضهم: الموت عدم محض ونفي صرف، والخلق في الآية بمعنى التّقدير، وهو صادق على العدم والوجود، واتّفقوا/ كلّهم على أنّهم ليس بجوهر ولا جسم، وأجمعوا على تأويل قوله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **"يُؤتى بالموت في صورة كبشٍ فيذبح بين الجنّة والنّار"**[2]. والأصحّ أنّه معنى وجودي تقترن بحدوثه

٢١٣ أ

(١) الملك: ٢.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب وأنذرهم يوم الحسرة.



تبدّل الأحوال، والانتقال من ذلك إلى ذلك. وقد اتّفق الأنبياء والحُكماء والأولياء على أنّ الأرواح باقية غير فانية، إمّا في نعيمٍ مقيمٍ أو في عذابٍ أليمٍ بحسب السعادة والشّقاوة.

وإذا فهمت أنّ الموت معنى وجوديّ وهو مضادّ للإدراكات، فهل هو مضادّ لجميع الإدراكات الدنياويّة والأخرويّة؟ ومضادّ للإدراكات الدنياويّة فقط على ما رواه بعض العلماء؟ وفيه نظر، لأنّ معقول الإدراك لا يختلف. فإذا ثبت أنّه مضادّ للإدراكات، سلبت عند وجوده عن الأجسام والأرواح الحياة وسائر الإدراكات التّي هي مشروطات للحياة.

ثمّ يجوز أنْ يعود في حال أخرى أو في زمان ثانٍ، وعند عودتها يرجع الميّت حيّاً، وهو المعبّر عنه بحياة القبر عند إتيان المَلَكين الفتّانين للسؤال. فإذا ردّ الله الحياة إلى الجسم والروح، تبعتها الإدراكات المشروطة بها، فيتوجّه حينئذٍ على الميّت السؤال، ويتصوّر منه الجواب، ولذلك يروى عن عليٍّ أو غيره من الصّحابة[1] أنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمّا ذكر فتنة منكر ونكير قال: "**يا رسول الله إنْ يكن معي حينئذٍ عقليّ فلا أبالي عنهما**"[2]. فإذا كان العقل يجوّز ذلك، والصادق قد أخبر عنه، وتواترت عنه الأخبار بالاستعاذة منه، وجب التّصديق به والإيمان الحقيقيّ بوجوده. وقد أخبر الشّارع أنّ الملائكة والبهائم والآدميّ يتطوّر في الإحياء والإماتة مرّات كثيرة.

أمّا الآدميّ، فالإحياءات والإماتات التّي يتطوّر فيها ستّة:

الأولى: الإحياء الأوّل الذرّي حين أخذ الله سبحانه الميثاق عليهم لمّا

(١) إضافة في الطرّة (أ): هو عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) ـ ابن أبي الدنيا: كتاب القبور. وكذلك الحارث: روضة المحدثين.



استخرجوا من ظهر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كالذرّ. ويُقال إنّ ذلك كان مرّتين حكاه "ابن قيس" رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب خلع النعلين من تأليفه، و"ابن برجان"[1].

واختلف العلماء هل كانت حينئذٍ أرواحا مجرّدة عن الأجسام، أم كانت أرواحاً محمولة في أجسام؟ وهذا العهد لا يقرّ به إلّا أهل السّنة. وقد أنكره طوائف، وهو إلحاد في الدّين.

الإحياء الثاني: الإحياء الدّنيويّ المشهود لكلّ أحد.

الإحياء الثالث: إحياء القبر عند مجيء الملكين الفاتنين.

الإحياء الرابع: الإحياء الإبراهيميّ حين أمره الله أن ينادي فوق جبل أبي قبيس وأحيى له الخلق، فنادى فيهم حين استكمل بناء الكعبة البيت الحرام: "**ألا إنّ ربّكم قد بنى بيتاً فحجّوه**"، فأجابه كلّ من سبق القدر بحجّه.

الإحياء الخامس: الإحياء المحمّدي. روى القشيري[2] في التّخيير من تأليفه في تفسير اسمه سبحانه وتعالى "الوهّاب": "**أنّ موسى** عَلَيْهِ السَّلَامُ **قال: يا ربّ إنّي أرى في التّوراة أمّة أناجيلهم في صدورهم، من هم؟ قال: تلك أمّة محمّد ولم يزل يعدّ الخصال الجميلة، ويقول الله له: تلك أمّة محمّد، حتّى اشتاق موسى** عَلَيْهِ السَّلَامُ **إلى لُقياهم، فقال له الله سبحانه/: إنّك لا تلقاهم، ولكن إنْ شئت أسمعك أصواتهم، فنادى سبحانه أمّة محمّد وهم في أصلاب آبائهم، فقالوا: لبيّك يا ربّنا، فقال تعالى: يا أمّة محمّد أعطيتكم قبل أنْ تسألوني،** ٢١٣ ب

(١) ابن برجان: عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي، المفسر الصوفي. له كتاب في تفسير القرآن. (ت ٥٣٦ هـ /١١٤١ م). (الزركلي: الأعلام، ٤ /٦).

(٢) القشيري: عبد الكريم بن هوازن، صاحب الرسالة في التصوف. (ت ٤٦٥هـ/١٠٧٢م). (الزركلي: م ن، ٤ /٥٧).



وغفرت لكم قبل أن تستغفروني"[١].

الإحياء السّادس: الإحياء الأبديّ الذي لا موت بعده حين يذبح الكبش بين الجنّة والنّار، ويُنادي يا أهل الجنّة خلود فلا موت فيها، ويا أهل النّار خلود لا موت فيها.

وكلّ حياة مقترنة بموت إلّا الحياة الأبديّة.

وفي الصحيح في صفة أهل النّار: "**فأماتهم الله إماتة حتّى إذا كانوا فحما أذن بالشّفاعة**"[٢] الحديث. نسأل الله تعالى أنْ يحيينا على حقيقة الإيمان والتوحيد حياة أبديّة، ويمتّعنا بالنّظر إليه في ذلك البقاء متعة سرمديّة.

أمّا الملائكة فلهم حياتان وموتة واحدة، الحياة الأولى والموتة التّي بعدها، ثمّ الإحياء الأبديّ على ما ثبت في الشّريعة.

وأمّا البهائم فلها حياتان وموتتان، الحياة الدنياويّة ثمّ الموت بعدها، ثمّ الحياة للقصاص، كما جاء في الصحيح: "**حتّى تقتص العجماء من القرناء**"[٣]. ثمّ يقول الله لها كوني تراباً، فتموت، وترجع تراباً، فعند ذلك يقول الكافر: ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾[٤]. فإنْ قيل إثبات هذه الأعداد في الإحياءات الآدميّة مُخالف لنصّ قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾[٥].

قلنا: الجواب من وجهين: الأوّل: أنّ هذا من حكاية قول الكفّار، فأخبروا

---

(١) البيهقي: دلائل النبوّة، باب صفة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في التوراة والانجيل.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحّدين من النار.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، بلفظ "حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء".

(٤) النبأ: ٤٠.

(٥) غافر: ١١.



عمّا عقلوا، ولم يُدركوا غيره جهلاً منهم أو نسياناً. الثاني" أنّه ليس في إثبات هذا العدد نفي سواه، فلا ينفي ذكر الاثنين الثّلاث والأربع، كما أنّ إقرار المقرّ بعدد لا ينفي إقراره بعده بأكثر منه، وهذا أصل تركنون إليه. وقد قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾[1] الآية. وهذا قاطع على إثبات عذاب القبر في حقِّ الأشقياء. أمّا السُّعداء، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ﴾[2]. الآية.

ثمّ تكلّم الإمام على الروح، واختار أنّها جسم لطيف، وقد اختلف النّاس فيها، واختلافهم في حقيقتها وتباين أقوالهم في معقوليّة ذاتها مع القطع بوجودها من أدلّ دليل على أنّها من غيب الله الذي لا يطّلع على كنه حقيقتها إلّا القليل.

وقد (اختلف)[3] النّاس في مسائل تتعلّق بها، المسألة الأولى: هل هي من جنس ما يعلم البشر حقيقته أم ممّا طوى عنهم علمه؟ فقالت طائفة بالأوّل، وقال طائفة بالقول الثاني احتجاجاً بظاهر قوله تعالى: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[4] ولا حجّة فيه.

المسألة الثانية: هل هي جوهر أو عرض، أو لا جوهر ولا عرض؟ وبالأوّل قال الجمهور. واختلفوا في تعيينه. [وبالثاني][5] قال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وبالثالث قالت الفلاسفة وبعض المتصّوفة منهم الغزالي وغيره. وللنّاس فيها سبعون قولاً، إحصاؤها في هذا الكتاب داع إلى الإطالة.

(١) غافر: ٤٦.
(٢) آل عمران: ١٦٩.
(٣) ساقطة من (أ).
(٤) الإسراء: ٨٥.
(٥) في (أ) و(ب): وبالأوّل، وهو خطأ.



المسألة الثالثة: حدوثها، وقد اتّفق أهل الإسلام عليه، لأنّها من العالم، وهو حادث كلّه، واختلف الحُكماء في ذلك، فمنهم من قال بقدم الأرواح، وأشار/ إليه عوام المتصوّفة، ومن حقّق العلوم البرهانيّة منهم إن أطلقه إنّما أراد به القدم بالقياس لا القدم الأصليّ. واغترّوا في ذلك بكشفٍ خياليٍّ، ومفهومهم من ظاهر خطابٍ سمعيٍّ. وربّما استندوا إلى قوله عزّ اسمه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1]، وقوله: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[2]، وأسرار هذه الآية لا يطّلع عليها إلّا الحُكماء.

٢١٤ أ

وقد قالت طائفة منهم: الأرواح نور من الله، وحياة من حياته. وقال ذو النّون[3]: "الرّوح شُعاع الحقيقة". وقالت طائفة: "روح (القدس)[4] من ذات الله". وقالت طائفة: الروح أمر من الله غير مخلوق، ولعلّه أراد روح الوحي وروح القرآن المشار إليه في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[5]، وسمّي روحاً لأنّ بالوحي والقرآن حييت قلوب المؤمنين. وقد كان بعض شيوخ بلدنا المشهورين فيها بالولاية والمعرفة والحِكمة أطلق القول بقدمها، ومقصده ما ذكرناه، ولم يكن مستأنساً بعلوم البرهان.

وقالت طائفة من الفلاسفة بحدوث الأرواح، ووافقوا الإسلاميّين على ذلك وهو الحقّ الذي لا شكّ فيه، وقد روينا عن عليٍّ رضي الله عنه أنّ يهوديّاً سأله عنها، فكتب له: "الروح لطيفة من لطائف بارئها أخرجها من ملكه وأودعها في

(١) ص: ٧٢.
(٢) السجدة: ٩.
(٣) ذو النون: ثوبان بن إبراهيم، وقيل فيض بن أحمد، أحد الزهّاد من أهل مصر. (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩ م). (الزركلي: الأعلام، ٢ /١٠٢).
(٤) في (أ) القدوس.
(٥) الشورى: ٥٢.



ملكه، ولك عنده سبب، وله عندك وديعة، فإذا أخذت ما لك عنده، أخذ ما له عندك"، وهذا كلام حسن وإنْ لم يعرف الحقيقة.

المسألة الرابعة: بقاؤها، وقد اختلف أهل المِلل فيه، والجمهور من أهل المِلل على بقائها، سعيدة كانت أو شقية. وببقاء الأرواح قال الأنبياء والحُكماء والعُلماء والأولياء.

وقالت الدهريّة[1] بالفناء المحض، وقال بعض الحُكماء ببقاء النّفوس الشرّيرة وبقاء الأرواح السعيدة المركبة، والذي جاءت به الكتب الإلّهيّة أنّها باقية أبد الآباد.

قال المصنّف عفا الله عنه: الموجودات المُحدثة التّي لا تفنى سبعة: اللّوح والقلم والعرش والكرسيّ والجنّة والنّار والأرواح.

وقد حكى بعض الفقهاء الخلاف، هل تفنى الجنّة والنّار الفناء الأوّل أم لا؟ فمنهم من رأى أنّها تفنى لقوله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2]. والجمهور على خلافه، ولعلّه عموم فخصّص. وأمّا الفناء الثاني فلم يقل به أحد من أهل الإسلام، وإنّما قال به الكفَرة.

المسألة الخامسة: هل يصحّ فيها القول بالتناسخ أم لا؟ وجمهور العُقلاء على إنكاره، وقد أثبتته التّناسخيّة، وقد بيّنا فساده قبل.

المسألة السّادسة: هل هي متّحدة بالحقيقة، وإنّما اختلفت أوصافها، أم هي مختلفة بحسب ماهيتها وجواهرها وأوصافها؟

اختلف أهل النّظر في ذلك، فقالت طائفة من أهل النّظر: إنّها مختلفة

---

(١) إضافة بالطرّة: خالف فيه طائفة من المُبتدعة قالوا كقول الدهرية.

(٢) القصص: ٨٨.



بحسب الذّات والصِّفات، فهي بحسب القُوى العقليّة ثلاثة، فمنها نفوس نورانيّة قُدسيّة، وهي الموصوفة بالعلوم الإلّهيّة، ومنها نفوس حصل لها اعتقاد حقّ في الإلّهية بالإقناعيّات أو بالتّقليد، ومنها نفوس خالية من الاعتقادات الحقّية والباطليّة؟ ولعلّ هذا القسم متصوّر بالعرض لا بالوُجود، ومنها نفوس موصوفة بالاعتقادات الباطلة، وهي الكثيفة/ المُؤنسة الكدرة. وقد جاءت العبارة في الشّريعة عنها بثلاث أوصاف: الطُمأنينة، وهي صفة النّفس الكاملة في المعارف الرّبّانيّة والأخلاق الفاضلة العمليّة. ٢١٤ ب

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[1]. واللوّامة، وهي التي تليها. والأمّارة بالسّوء، وهي الموصوفة بالاعتقادات الباطلة، والأخلاق الرّذيلة الجِسمانيّة الشهوانيّة، فهي عند هؤلاء حقائق مختلفة بالذّات والصِّفات. وقال طائفة من العلماء: إنّها واحدة بالذّات، وإنّما اختلفت بالصِّفات، وهو جائز. قالت الحُكماء: النّفوس ثلاثة: شهوانيّة ومحلّها الكبد، والغضبيّة ومحلّها القلب، والنّاطقة ومحلّها الدِّماغ.

المسألة السّابعة: هل تُدرك النّفس النّاطقة الجُزئيّات أم لا؟ والجمهور على أنّها لا تُدرك الجُزئيّات. ومن المتأخّرين منْ اختار أنّها تُدرك الجُزئيّات.

* **قال المصنّف** عفا الله عنه: الصحيح عندنا أنّ الرّوح تعلم من بعض الوُجوه لا من كلّ الوُجوه بآثارها وأحوالها وصِفاتها، لا بحقيقة ذاتها، لأنّ ذلك من غيب الله. ولعلّ الحِكمة في خلقها أنْ تكون آية عن عجز الخلق عن معرفة كنه الخالق. والقول بأنّها عرض لا يصحّ عندنا، لأنّه قد وقع في الشّريعة الإخبار عنها بما لا يتأتّى من الأعراض من أنّها تقبض وتتوفّى وتسأل وتنطق

(١) الفجر: ٢٧ ـ ٢٨.



وتتمنّى وتفرح وتحزن وغير ذلك ممّا هو معلوم في الشّريعة.

والصّحيح إذا أنّ الأرواح لطائف مودعة في الأشباح، والقول بقدمها وبجواز التّناسخ عليها باطل، وبقاؤها سرمدة في نعيم أو جحيم حقّ. وأمّا النّظر هل اختلفت بالذّات أو بالصِّفات؟ فمن الجائز، وليس فيه قاطع مُعيّن، والقول بأنّها تعلم الجُزئيّات خطأ، لأنّ ذلك خصوصيّة العلم القديم، لا يتصوّر لغيره.

* * *



فَصْلٌ

* **قال الإمام: الجنّة والنّار مخلوقتان.**

هذه قاعدة أهل السّنة، ولم يخالف في ذلك إلّا المُعتزلة. والخلاف بيننا وبينهم في ذلك في مسائل:

المسألة الأولى: هل هُما الآن مخلوقتان أم لا؟ والصّحيح ما قلنا به إنّهما مخلوقتان. وعليه تدلّ نصوص الكتاب والسنّة، وإنكار ذلك كُفرٌ.

المسألة الثانية: إذا قلنا إنّهما مخلوقتان، فهل تفنيان عند فناء العالم، وتخريب السّموات والأرض أم لا؟ جمهور العُلماء من أهل علم النّظر أنّهما لا تفنيان، وقد قدّمنا احتجاج منْ قال ببقائهما.

المسألة الثالثة: هل ينقطع نعيم الجنّة وعذاب النّار أم لا؟ جمهور أهل الإسلام أنّهما دائمان. وقال بعض المُنتمين إلى الإسلام: إنّ ذلك مُنقطع. وقال بعضهم: إنّ ذلك ينتهي إلى سكون دائمٍ يوجب اللّذة لأهل الجنّة، والآلام لأهل النّار. وقال الجاحظ: "الكافر المجتهد الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى الحقّ معذور". وكلّ ذلك باطل، بل الحقّ أنّ ذلك دائم لا انقطاع له على حسب ما تلقاه الأمّة من دلائل الشّرع.

وقوله تعالى في صفة أهل الجنّة وأهل النّار: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾[1]، استثناء مُنقطع. والمعنى لكن ما شاء فعل. ويجوز أنْ يرجع الاستثناء في صفة أهل النّار إلى العصاة بالجزئيّات من المعاصي، لا الذين شقوا بالكفر. والتّأويل الأوّل

(١) هود: ١٠٧.

أحسن لجريانه فيهما، (ولذا كان الدّوام فيهما)[1] في نفسه مُمكناً، والصادق المصدوق/ قد أخبر عنه، وجب قبوله والإيمان به، وعدم التشكّك فيه.

٢١٥ أ

المسألة الرّابعة: هل الجنّة التّي وعدها الله سبحانه المؤمنين هي التّي أحلّها آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ثمّ أخرجه منها أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك، والصّحيح أنّها واحدة، يدلّ عليه ظاهر القرآن. قال الله العظيم: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[2]، والألِف واللّام للعهد، وحديث المحاجّة بين آدم وموسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ممّا احتجّ به أصحابنا على هذا المطلوب. وفي الاستدلال به في هذا المقام نظر، فتأمله. وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنّها غيرها. وحكاه أبو محمد بن عطية عن مُنذر بن سعيد البلوطي[3] وهو اعتزال منه.

واحتجّ على ذلك بظواهر منها: أنّ الله تعالى وصف الجنّة التّي وعدها المؤمنين بأنّها دار المقامة ودار الخلود ودار السّلام ودار القرار، وأنّه لا يمسّ أهلها فيها نصب وما هم منها بمخرجين، ولا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً ولا كذِباً، فلو كان آدم في دار الخلد لما قال له إبليس هل أدلّك على شجرة الخُلد. وكيف يكون في دار الخلد، وقد قال الله تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[4]. ولو كان في تلك الجنّة الموعودة أيضاً لما خرج، لقوله عزّ اسمه: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[5]. ولما سمع فيها الكذب وقد كذب فيها إبليس،

(١) كلمة ساقطة في (أ).

(٢) البقرة: ٣٥.

(٣) البلوطي: منذر بن سعيد، قاضي قضاة الأندلس في عصره، كان فقيها خطيبا. له كتاب الناسخ والمنسوخ، أحكام القرآن. (ت ٣٥٥هـ/٩٦٦ م). (الزركلي: الأعلام، ٧/٢٩٤).

(٤) البقرة: ٣٠.

(٥) الحجر: ٤٨.



ولو شرب من شرابها لتطهّر من جميع الآفات المذمومة، لأنّ الله سبحانه سمّى شرابها طهوراً، فكان يجب حينئذٍ ألّا تقع منه المعصية، لانّ المطهّر لا يعصي، وقد لحقه الحزن والنّصب، فدلّ على أنّها غير الموعود بها.

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الصِّراط ثابت إلى آخره.

○ **قلت:** أثبت في هذا الفصل الصِّراط والميزان، وإثباتهما حقّ لجوازهما[1]، وإخبار الشّارع عن وُجودهما. ولا يستبعد المشي على جسر أحدّ من السيف وأرقّ من الشّعر، لأنّ القُدرة الإلَهيّة صالحة لا يصعب عليها شيء. وفي الصّحيح عن النّبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه قال: "**يحشر الكافر على وجهه. فقيل: يا رسول الله كيف يمشي على وجهه؟ فقال: الذي أمشاه على رِجليه قادر أنْ يمشيه على وجهه**"[2]. قطع بهذا البُرهان الصّحيح الاعتراض على القُدرة، ومنع من صورة الاستبعاد والاعتراض والإنكار[3]. قال عزّ اسمه إشارة إلى هذا

(١) من المباحث السمعية بصدد الآخرة نجد الصراط والحوض والميزان، ولقد اختلفت الفرق الإسلامية حول هذه الأمور أهي أمور حسية أم هي أمور معنوية؟.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق، باب الحشر، ٤٨٩/٨.

(٣) تنقسم الآراء الكلامية حول هذه المسألة إلى رأيين أساسيين:

* **الرأي الأول:** ويقول: إنّ هذه المسائل إنّما كلها ذات طبيعة معنوية، ويتزعم هذا الرأي المعتزلة الذين ذهبوا إلى إنكار التصور الحسي للمسائل السمعية المتعلقة بالآخرة. وحجتهم في ذلك أنّه لا يمكن إقامة الدليل العقلي على ثبوتها، ومن ثمّ لا يمكن التصديق أو الإقرار بها. وإذا كان المعتزلة قد أنكروا الصراط بالمعنى الحسي الملموس، فقد أوضحوا أنّ هذه المسألة معنوية، وليس لها صفة حسية ويتسق هذا الإنكار للصراط مع موقفهم العقلي وسياق مذهبهم. يقول التفتازاني: «وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة، زعما منهم أنّه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة... وقالوا بل المراد بالصراط طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴾ (محمّد/ ٦)، وطريق النّار المشار إليه بقوله تعالى:=

المعنى: ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(١).

والميزان حقّ، وتوزن فيه صحائف الأعمال، وهو ميزان محسوس، له كفّتان وشاهين تهوي منه كفّة السّيئات فتلقى في سجّين، وترتفع كفّة الحسنات فتلقى في عليّين. ومن الجائز أنْ يظهر الله عزّ وجلّ الرّجحان في كفتيْ الميزان على وفق مقادير الأعمال من غير أنْ تكون فيها صحائف. وقال بعض المُبتدعة هو ميزان العقل وليس بميزان محسوس، وهو باطل، إذْ لا سبيل إلى إخراج الظّواهر عمّا هي عليه إلّا القاطع(٢).

= ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ (الصافات/ ٢٣). وقيل المراد الأدلة الواضحة أو العبادات كالصلاة والزكاة ونحوهما، أو الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويأخذ بها، كأنّه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/١٢٠. كذلك شرح العقائد، ص١١٢).

* **الرأي الثاني:** لأهل السنة، فإنّهم يرون أنّ الصراط جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأوّلون والآخرون، أدق من الشعر وأحدّ من السيف. ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مريم/ ٧١ - ٧٢).

ويعتبر الصراط من أسس الإيمان، إذ أنّ المسلم لا بدّ أن يسلّم ويؤمن بأنّ الصراط حق وأنّ ما جاء فيه على لسان الرسول ﷺ حق. «فإمكان العبور ظاهر، كالمشي على الماء، والطيران في الهواء، غايته مخالفة العادة. ثم الله تعالى يسهّل الطريق على من أراد، فمنهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم كالجواد، ومنهم من تخور رجلاه وتتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/١٢٠). ونلاحظ أنّ الآيات القرآنية التي تتحدث عن معنى الصراط، فهو بمعنى الطريق والصراط المستقيم، وهو الطريق السهل السوي الذي لا عوج فيه. وصراط الجحيم وهو طريق جهنم.

(١) الملك: ٢٢.

(٢) كما اختلف الإسلاميون في مسألة الصراط، فإنّهم كذلك اختلفوا في مسألة الميزان. ويذهب التفتازاني إلى أنّ الميزان «عبارة عمّا تُعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن=



وانظر هل هو ميزان واحد أو موازين كثيرة، لقوله تعالى ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ

= إدراك كيفيته». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٠٩). فللميزان كفتان ولسان وساقان، توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات، فمن رجحت حسناته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة.
نلاحظ أنّ القائلين بأنّ الميزان ذو طبيعة حسيّة، فإنّهم يستندون في قولهم إلى آيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف/ ٨ ـ ٩). وهذا إنّما يكون للشيء المحسوس. وأمّا الذين قالوا بأنّ الميزان ذو طبيعة معنوية، فإنّما استندوا في ذلك أيضا إلى آيات قرآنية تؤكد صدق رأيهم، إذ قد يفهم من الميزان معنى معنوي وهو العدل كما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/ ٥). أي وضع العدل وأمر عباده أن يتعاملوا به فيما بينهم.
وقيل «الميزان بمعنى الإدراك فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس، وميزان المعقولات العلم والعقل». (التفتازاني: شرح المقاصد، ١٢١/٥). ويجيب التفتازاني: «بأنّه يوزن صحائف الأعمال. وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نوارنيّة، والسيئات أجساما ظلمانيّة. وأمّا لفظ الجمع (الموازين) فللاستعظام، وقيل لكل مكلف ميزان، وإنّما الميزان الكبير واحد إظهارا لجلالة الأمر وعظمة المقام». (التفتازاني: م ن).
إن الصراط والحوض والميزان مسائل أخروية سمعية، فآيات القرآن الكريم تمدنا بمعظم الأخبار عن بعض هذه الأمور السمعية وذلك مثل الميزان، بينما الأحاديث النبوية تدلنا على تفصيلات بعضها الآخر كالحوض أو الصراط، ومن خلال هذين المصدرين تكون معلوماتنا عن تلك المسائل السمعية البحت، إذ لا مجال لتدخل العقل في مثل هذه المسائل. أمّا إنكار المعتزلة لمثل هذه المسائل السمعية، إنّما يؤكدون بموقفهم هذا اتساق آرائهم مع جوهر مذهبهم العقلي، فما يقره العقل نسلم به ونأخذ به، وما يتعارض مع العقل لا نعول عليه، حتى إذا ما أثبت المعتزلة بعض هذه المسائل السمعية المتصلة بالعالم الآخر، فإنّ تسليمهم بها وإثباتهم لما يكون فيه شيء من الحذر وعلى سبيل المجاز.
إنّ تفصيلات هذه المسائل الأخروية شكّل جزءا متمما لأصول الإيمان لدى الأشاعرة وبخاصة منذ الغزالي، بينما لا تعدّ كذلك لدى المعتزلة ومن وافقهم كالزيدية.

﴿ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[1]. والجمهور على الأوّل. وتأوّلوا الجمع في هذه الآية على إرادة التّعظيم والتّنبيه على كثرة الأعمال/ الموزونة. ويحتمل أنْ يكون من باب تسمية الجزء باسم الكلّ. فلمّا اشتمل على أجزاء سمّي كلّ واحد منهما باسمه، وهو باب معروف جدّاً في كلام العرب. وانظر أيضاً هل توزن أعمال الكُفّار أم لا؟ فقد اختلف العلماء في ذلك. والصّحيح أنّها لا توزن بناء على أنّه لا يعتدّ له بعمل صالح، كما جاء في كثير من الأخبار الصّحيحة، كخبر ابن جدعان[2] وغيره. ٢١٥ ب

ولم يذكر الإمام الحوض، وإثباته حقّ، أخبر عنه الكتاب والسّنة.

وانظر هل للأنبياء حياض أم لا؟ وليس هناك إلّا حوض مخصوص لمحمّد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. وقد جاء أنّ لهم حياضا، ولعلّ سرّ الجمع حاصل لمحمّد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لِما حصل له سرّ الجمع من بين سائر الخلق.

وانظر أيضاً هل الحوض قبل الصّراط[3]، فمن شرب منه نجا من الصّراط أو بعده فيقع إشكال في الطرد عنه بعد الخلوص من فتنة الصّراط.

والوارد في بعض الأحاديث أنّه بعد الصِّراط. والقول الكُلّي في هذه القاعدة أنّ كل ما أخبر عنه الصّادق من الموعودات الأخرويّة وغيرها، فالإيمان به واجب، واعتقاد صِدقه لازم، لأنّ المُعجزة صدقته، عليه أفضل الصّلاة وأزكى السّلام.

---

(١) الأنبياء: ٤٧.

(٢) ابن جدعان: التيمي القرشي، أدرك النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قبل البعثة. له أخبار كثيرة أوردها الإصفهاني وغيره. (الزركلي: الأعلام، ٤ / ٧٦).

(٣) إضافة بالطرّة: قال أبو بكر بن العربي" اضطربت الحال بالنّاس إلى أنْ يقولوا هل الميزان قبل الصّراط والحوض قبلهما، أم كيف التّرتيب بينهما؟ وهو أمر لم يرد فيه نصّ، ولا له فائدة في النّظر. انتهى من العارضة.



[الباب الثامن عشر]

باب الثّواب والعقاب: إلى آخره

بدأ الإمام رحمه الله تعالى في هذا الباب بالكلام على الثواب والعقاب، المترتّبين على الوعد والوعيد. والذي أجمع عليه أهل التّوحيد، وانبنت عليه قواعدهم، أنّ الثّواب من الباري سبحانه فضل، والعقاب منه عدل. وقد كان من الجائز عقلاً أنْ يُعاقب المُطيع ويدخله النّار، ويثيب العاصي ويدخله الجنّة، لأنّ الملك له، والمالك لا يعترض عليه في ملكه.

وفي هذا المقام زلّت أقدام المُعتزلة والمُبتدعة وغيرهم.

ذكر الإمام أبو بكر الخطيب بإسناد صحيح إلى عمرو بن عبيد أنّه ذكر له الحديث الثابت عن الأعمش[1] عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدّثني الصّادق المصدوق أنّ خلق أحدكم يجمع في بطن أمّه أربعين يوما" الحديث، إلى قوله: "وإنّ الرّجل ليعمل بعمل أهل الجنّة" إلى آخره". فلمّا سمع عمرو بن عبيد هذا الحديث قال: لو سمعته من الأعمش لكذبته، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدّقته، ولو سمعته من ابن مسعود لما قبلته، ولو سمعته من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأطرحته، ولو سمعته من ربّ العزّة لقلت له ما على هذا أخذنا مواثيقنا". وهذا هو الخُسران المُبين والكُفران الذي لا يشكّ فيه. فإنْ كان الثواب والعقاب من فضله وعدله، جاز أنْ ينقطعا ويدوما، إلّا أنّ قواطع الأدّلة الشّرعيّة دلّت على أنّ ثوابه تعالى للمُطيعين دائم لصدقه في الوعد.

(١) الأعمش: سليمان بن مهران، التابعي. (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م). (الزركلي: الأعلام، ١٣٥/٣).

وأمّا عقابه سبحانه فمُنقسم بما تعلّق منه بعصاة الموحّدين منقطع عندنا لا محالة، والعفو جائز. والقطع بأنّ عصابة منهم تدخل النّار لتحقّق الشفاعة فيهم، عندنا واجب. وأمّا وعيده المتعلّق بالكُفّار، فنافذ، وعقابه لهم دائم لا ينقطع.

هذا ما جاء به ونطقت به الكتب المنزّلة من عند الله، وقد قال بعض المُنتمين إلى المِلّة إنّ الوارد في الشّريعة/ إنّما جاء على معنى التّخويف، فأمّا نفوذه فلا سبيل إليه مُطلقاً، لا في حقّ كلّ كافرٍ ولا عاصي لعدم الفائدة. وربّما احتجّ بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْأَيَـٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾[1]. ٢١٦ أ

ومنهم من جوّز نفوذه في حقّ الكافر فقط، ورأى أنّ المسلم لا يعذّب البتّة لقول الله عزّ وجلّ: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ﴾[2] الآية. وقال تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[3]. وسياق ذلك يدلّ على خصوصه بالكافر، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾[4]. فإنْ قيل: إذا كان الثّواب والعِقاب مترّتبين على الوعد والوعيد، وهو من باب الإخبار، فما مورد الفرق عندكم؟. قلنا: عنه جوابان، أحدهما: الرّجوع إلى عُرف العُقلاء ومناهجهم، وهو يستقبحون خلف الوعد ويتمدّحون به، بخلاف الوعيد، قال تعالى: ﴿وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[5]. وقال تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[6]. وقال: ﴿وَإِن

(١) الإسراء: ٥٩.
(٢) الملك: ٨.
(٣) الليل: ١٥ ـ ١٦.
(٤) النحل: ٢٧.
(٥) آل عمران: ١٣٤.
(٦) البقرة: ٢٣٧.

تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[1]. وقال كعب بن زُهير[2]:

نبئت أنّ رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول

وقال:

وإنّي واعدته أو وعدته لمنجز إيعادي ومخلف موعدي

وقال الشّاعر:

يوم من ليس في سجيّته الصّفح والخلف في الوعد

كأنّ فؤادي بين أظفار طائر من الخوف في جوّ السّماء معلّق

جذر امرئ قد كنت أعلم أنه متى ما يعد من نفسه الشرّ يصدق[3]

وثانيهما: احتمال إضمار المشيئة المضمرة. ومن العلماء من زعم أنّ الوعد والوعيد إذا تقرّرا، فلا بدّ أنْ ينفذا، وهذا لا يتحقّق في الوعيد عند أهل السّنة إلّا في حقّ الكافر. قال أبو عمرو بن العلاء، وهو من أيمة اللّسان الثّقاة: لا تعدّ العرب خلف الوعيد كذباً، بل فضلاً وكرماً، واختاره جماعة من الأيمة منهم القاضي أبو بكر والقلانسي وغيرهما.

واختلفت أقوال المعتزلة في جواز إسقاط الوعيد، ووافقوا على أنّ الوعد لا يجوز إبطاله، ولا يتأتّى إسقاطه، وأبطل الإمام عليهم قاعدتهم في إيجاب الثّواب بطريقين:

الأولى: إبطال قاعدة التّحسين والتّقبيح العقليّين، ولو فرضنا صحّة القول

(١) التغابن: ١٤.

(٢) كعب بن زهير بن أبي سلمى: شاعر مخضرم، صاحب البردة في مدح الرسول ﷺ. (ت ٢٦ هـ /٦٤٥ م). (الزركلي: الأعلام، ٥/ ٢٢٦).

(٣) أبيات شعرٍ.



بذلك لما وجب الثّواب لما قرّرناه، أنّ العبد غير موجد لأفعاله، ولا معنى لإيجاب الثواب له على فعل غيره.

الثاني أنّ ذلك لا يجب في الشّاهد، فكذلك في الغائب. وبيّن الإمام ذلك بالمثال الذي ذكره، سيّما أنّ أفعال العباد وطاعتهم لله عزّ وجلّ وإنْ كثُرت، فهي مستحقّة بالنّعم التي سبقت منه. فهو سبحانه المبتدي بالنّعم، فطاعة العباد إذا (لحقّ)[1] النِّعمة السابقة، (وإذا أدّاه لحقّ)[2] الواجب لا يوجب جزاء، فإرداف الثواب غير لازم، فكيف إرداف ثواب دائم لا نهاية له ولا مماثلة، فما ذاك إلّا محض الفضل والامتنان.

ثمّ القول بأنّ الثّواب مستحقّ استحقاق الأعواض لا يوجب تأخيره إلى الآخرة. ثمّ إنْ أوْجبوا على الحقّ سبحانه (إعطاء)[3] الثّواب، فإنْ قدر على ترك ذلك، فتركه كان موصوفاً بالجور/ وهو نقص، وإنْ لم يقدر على ذلك، كان ذلك قادحاً في كونه تعالى فاعلاً مُختاراً. ٢١٦ ب

وقواعد أهل السنّة في هذا الباب من أدلّ دليل على أنّهم أعطوا الجناب الإلهيّ في التّنزيه والتّنويه حقّه، وعرفوا أنّه (الفاعل)[4] المُختار الذي ما شاء فعل، لا اعتراض عليه ولا تحجير في ملكه.

* * *

(١) سقطت من (أ). إضافة بالطرّة (ب).

(٢) في (ب) عبارة: وإذا آداء الواجب لا يوجب جزاء.

(٣) في (أ): عطاء.

(٤) ساقطة في (أ).



فَصْلٌ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ اللَّهُ: ذهبت الخوارج إلى أنّ من قارف ذنبا واحدا ولو يوفّق للتّوبة حبِط عمله.

وهذا الفصل يتضمّن ذكر الإحباط، وهو دائر من وجهين. الجهة الأولى: إحباط الطّاعات بالمعاصي. والثانية: إحباط المعاصي بالطّاعات، وكِلا القسمين ثابت على قواعد أهل السّنة على تفصيل.

أمّا إحباط الطّاعات بالمعاصي فتحصيله أنّ المعاصي على قِسمين: كُلّية كالرّدة، وجُزئيّة كالذنوب الفرعيّة.

فالكُلّية تحبط الطّاعات إجماعاً، فالمرتدّ حبِط عمله بردّته أو بالموافاة عليها على ما فيه من الخِلاف بين العلماء، سببه اختلاف الآيات. وتظهر فائدة الخِلاف في محال ليس هذا موضع ذكرها.

وأمّا المعاصي الجُزئيّة فهل تحبط الطّاعات أم لا؟

اختلفت الطّوائف في ذلك.

فقاعدة أهل الحقّ أنّ المعاصي الجُزئيّة لا تحبط الطّاعات البتّة. فالفاسق عندهم مُؤمن، أمره إلى الله.

وقالت الأزارقة[1]: العاصي بالذّنوب كافر بالله كُفر شِرك.

(١) الأزارقة: أتباع أبي راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، من الخوارج. (البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٥٧. كذلك الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٩٠).

وقالت الإباضيّة[1] والزيديّة[2]: العاصي بالذّنوب مُطلقاً كافر كُفر نِعمة لا كفر شِرك.

وقال طائفة من الخوارج هو كُفر حُكميّ يستوجب به الخلود.

وقال الحسن البصري: فاعل الكبائر مُنافق لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **"آية المُنافق ثلاث"**[3]. الحديث.

وقالت المُعتزلة: العاصي فاسق، ليس بكافر ولا مُؤمن، يدخل النّار ويخلد فيها، إلّا أنّ عذابه أخفّ من عذاب الكافر.

وهؤلاء قسّموا الذّنوب إلى صغائر وكبائر، وهذا حكم مُرتكب الكبيرة.

وأمّا إحباط المعصية بالطّاعة، فكُليّ الطّاعة يحبط كلّي المعصية، كالإسلام المُحبط للكُفر، وجُزئي الطّاعة يحبط جُزئي المعاصي التّي هي حقّ لله تعالى. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[4].

واتّفق الجمهور من أهل العلم على أنّ حقوق الآدميّين إذا لم تقع المسامحة، لا تسقط إلّا بالانتصاف في الدّنيا، ويوم العرض على الله، والتّناصف هنالك بالحسنات والسّيئات، فإنْ لم يكن للمظلوم سيئة ولا للظّالم حسنة، أعطى الله سبحانه للمظلوم من الحسنات بقدر ما يستحقّه على الظّالم،

(١) الإباضية: أتباع عبد الله بن إباض. من الخوارج. خرج أيّام مروان بن محمد. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٠٧).

(٢) الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. (الشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٢٤).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١/٨٠.

(٤) هود: ١١٤.

وزيد في عقوبة الظّالم بقدر ما كان يأخذ من سيئات المظلوم إنْ كانت له سيئات.

واتّفقوا على أنّ الظالم لو كان كافراً، فأسلم لسقَط عنه العِقاب، وبقي المظلوم على مقدار ثوابه من فضل الله وإحسانه. ولو كان مسلماً فارتدّ لضُوعفَ عليه العقاب إنْ لم يكن للمظلوم سيّئة.

واختلف العلماء لو كان المظلوم ذمّياً، فقيل يسقط حقّه كالحربيّ. والأصحّ عندنا أنّه لا يسقط.

والدّليل على بُطلان مذهب الخوارج والوعيديّة[1]، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾[2]./ ٢١٧ أ وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ﴾[3]. وقال: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡۖ﴾[4]. إلى غير ذلك من آيات الوعد الرّاجحة على آيات الوعيد، لأنّ ذلك أدلّ على الكرم والفضل، وهو وصف الله الذي لا يستحقّه بالذّات غيره.

وذكر احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا﴾[5] الآية. وتأوّلها الإمام من وجهين: الأوّل أنْ يكون المُراد من الخلود المكث الطويل لا الدّائم، وهو ضعيف، لأنّه يلزم مثله في خلود أهل الجنّة، إلّا أنْ يُقال

---

(١) الوعيدية: من الخوارج. يقولون بتكفير مرتكب الكبيرة، وتخليده في النار. (الشهرستاني: الملل والنحل، ٩١/١).

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) الزّمر: ٥٣.

(٤) الرّعد: ٦.

(٥) النساء: ٩٣.



إنّ الدّليل فارق.

الثاني: أنّ المراد المستحلّ للقتل وهو كافر. وأضمر كثير من العلماء فيه شرطاً، والمعنى إنْ جازاه.

وعارضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾(1). وليس المراد هنا الغُفران للتّائب لوجهين:

الأوّل: أنّه عامّ في المشرك وغيره، لأنّ التّوبة مقبولة منه ومن العاصي، فلا معنى للتّخصيص.

الثاني: أنّه مُطلق، فلا معنى لتقييده بالمشقّة. وأمّا قوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: "**لا يزني الزّاني حين يزنى وهو مُؤمن**"(2)، ففيه ثلاث تأويلات، إمّا أنْ يكون بمعنى مصدق، أو المراد كامل الإيمان، أو المراد المستحلّ، وهو معارض بحديث أبي ذرّ، وفيه "**إنْ زنا وإنْ سرق**"(3)، وهو صحيح.

* * *

(1) النساء: ١١٦.

(2) أخرجه البخاري: كتاب المظالم والغصب، باب النهبى بغير إذن صاحبه، ٢٧٩/٣.

(3) أخرجه البخاري: كتاب اللباس، باب الثياب البيض، ٢٧٧/٧.



فَصْلٌ

* **قال الإمام** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: جماهير المُعتزلة صاروا إلى أنّ الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطّاعات.

هذا الفصل مرتّب على الذي قبله، لأنّ القائلين بالإحباط اختلفوا في تفصيله.

فقال الجمهور منهم: إنّ الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطّاعات.

وقال بعضهم: لا تحبط الطّاعة إلّا ما هو أرجح منها من المعاصي.

واختلفوا هل يرجع الرّجحان إلى كثرة العدد أو إلى الجزاء والقبول؟

واضطربوا هل يجوز مساواة أوزار الأعمال؟ فمنع ابن الجبائي وغيره من وُقوع ذلك، إذْ ليس إلّا الجنّة والنّار، والتّساوي يثبت وسطاً.

والدّليل على بُطلان القول بالإحباط قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم﴾[2]. وقال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[3].

وقال: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[4]. ومقتضاها إحباط الحسنات

---

(١) النساء: ٤٠.

(٢) آل عمران: ١٩٥.

(٣) الزلزلة: ٧.

(٤) هود: ١١٤.

للسّيئات، فلو كان العكس حقّاً لَكان التّخصيص عديم الفائدة.

وشبّه عَلَيْهِ السَّلَامُ المؤمن بالنّخلة. واختلف العلماء في وجه التّشبيه، فقال بعض المتأخّرين: هو إشارة إلى أنّ سيئات المؤمن لا تحبط حسناته السابقة كما أنّ ورق النّخلة لا يتساقط بهبوب الرّياح.

وقيل: هو إشارة إلى كثرة المنافع. وعلى التّأويل الأوّل يدخل الحديث في هذا الباب. وقد أشار عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى وجه تشبيه المؤمن بالنّخلة، فقال: "**المُؤمن كالنّخلة لا تأكل إلّا طيباً ولا تطعم إلّا طيباً**"(١). ثمّ ألزمهم الإمام بعد ذلك إبطال الزلّات والمعاصي بالمعرفة بالله، إذْ هي أكبر الطّاعات. فالواجب إذن أنْ تكفّر كلّ ما سلف قبلها من المعاصي، وهم لا يقولون بذلك.

ثمّ تكلّم الإمام على الكبائر والصّغائر. وقد اختلف السّلف في الكبائر ما هي. والرّجوع في ذلك إلى ما بيّنه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ./ وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ٢١٧ ب "**اجتنبوا السّبع المُوبقات**"(٢) الحديث.

وروى البزار عن ابن عبّاس أنّ رجلاً قال: "**يا رسول الله ما الكبائر؟ فقال له رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**الشِّرك بالله واليأس من روح الله والقنوط من رحمة الله**"(٣).

وروينا أنّ رجلاً قال لابن عبّاس: "**الكبائر سبع، فقال هي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبع غير أنّه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار**"(٤).

---

(١) أخرجه النسائي: السنن الكبرى، سورة الرعد، سورة النحل.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب رمي المحصنات، ٥٩٦/٨.

(٣) أخرجه الطبراني: المعجم الكبير. من اسمه عبد الله. عبد الله بن مسعود الهذلي.

(٤) ابن أبي حاتم: التفسير، سورة النساء.



وقال ابن عبّاس أيضاً: "**كلّ ما نهى الله عنه فهو كبيرة**"[1].

وذكر المحقّقون من العلماء أنّه لا معنى لتسميَة بعض الذّنوب صغائر إلّا أنّها تكفّر باجتناب الكبائر، كما قال تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾[2].

وسأل رجل عبد الرزاق[3] عن الكبائر فقال: "**هي إحدى عشر كبيرة، منها أربعة في الرأس، وهي: الشّرك بالله، وقذف المُحصنات، واليمين الفاجرة، وشهادة الزّور. ومنها ثلاثة في البطن، وهي: أكل الرّبا، وشُرب الخمر، وأكل مال اليتيم. وواحدة في الرّجلين، وهي: الفرار من الزّحف. وواحدة في الفرج، وهي: الزّنا. وواحدة في اليدين، وهي: قتل النّفس التّي حرّم الله إلّا بالحقّ. وواحدة في جميع البدن، وهي عقوق الوالدين**"[4].

وقد جاء أنّ استحلال البيت الحرام والضرار في الوصية، وحلاق المرأة رأسها في غير الحجّ من الكبائر.

وذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنّ الذّنوب كلّها كبائر وعظائم بالنسبة إلى جلال الله وعظمته، لأنّه أعظم من عبد، وأحقّ من بالعبادة قُصد، فالإقدام على معصيته تهاون بعِقابه.

ومع كون جميعها عظائم وكبائر، فبعضها أكبر من بعض، كما أنّ الطّاعات كذلك. كما أنّ الأنبياء وإنْ كانوا كلّهم في أعلى درجات الفضائل وأرفع

---

(١) الطبراني: المعجم الكبير، من اسمه عبد الله.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) عبد الرزاق الصنعاني بن همام الحميري، من حفاظ الحديث. له الجامع الكبير في الحديث. (ت ٢١١هـ/ ٨٢٧م). (الزركلي: الأعلام، ٣/٣٥٣).

(٤) الآجري: الأربعون حديثا.

المقامات والمنازل، فبعضهم أفضل من بعض لانعقاد إجماع الأمّة، على أنّ محمّدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضل الأنبياء، ولذلك لجأ الخلق في المحشر إليه، وسألوه الشّفاعة، وأحال جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عليه.

وذكر الإمام في أثناء كلامه قولاً كلّياً ضابطا للعدالة، وهي عند الفقهاء مُجانبة الكبائر كلّها وأكثر الصّغائر.

وحدّها بعض الأصوليّين فقال: العدالة الشرعيّة هيئة راسخة في النّفس، تحمل على ملازمة التّقوى والمروءة جميعاً، حتّى تحصل الثّقة بصدقه، ويعتبر فيها الاجتناب عن كلّ الكبائر وعن كثير من الصغائر، وعن بعض المباحات القادحة في المروءة. ولهم فيها كلام يتعلّق بفنّ الفقه.

قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: لو كنتم إنّما تقبلون شهادة من لا ذنب له، لما شهد أحد من أهل الدّنيا إلّا الأنبياء.

ثم تكلّم الإمام في العفو عن المُذنبين، وقد أجمع أهل السنّة على جوازه عقلاً ووقوعه على تفصيل، إمّا بالنّظر إلى الشّرع فالعفو عن الكافر ممتنع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾(١). وقد حكينا مقالة الجاحظ قبل. حكى القاضي الجليل أبو بكر بن الطيّب عن قوم من المتكلّمين أنّ مقلّدة اليهود والنّصارى ليسوا في النّار، وأمّا العُصاة من الموحّدين، فالعفو عن ذنوبهم واقع جائز ما قبل دخول النّار. فالجواز ثابت بالنسبة إلى آحاد/ الأشخاص لا إلى جميعهم، لانعقاد إجماع أهل السنّة على أنّه لا بدّ أنْ تدخل عصابة من الموحّدين النّار. وأمّا بعد دخول النّار وأخذها منهم، فالعفو عنهم واقع، ويجب خروجهم بالشّفاعة عندنا. ٢١٨ أ

(١) النساء: ٤٨.

وحكى الإمام عن كثير من مُعتزلة بغداد أنّ العفو عن الكافر والمصرّ على المعصية ممتنع. وأوجب هؤلاء على الله أنْ يُعاقبه. وقد أبطلنا القول بالوجوب على الله إلّا ما أوْجبه الله على نفسه بوعده الصّدق وخبره الحقّ.

وقد حكى القاضي أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ إجماع المسلمين على أنّ الله لا يغفر لسائر الكفَرة ولا لأحد منهم، وحديث الحرير متأوّل إنْ صحّ.

والقول بإيجاب العقوبة على الله مكابرة للعقول، إذْ لا يختلف العُقلاء أنّ العفو عن الجاني حسن، وأصلهم إيجاب الحسن على الله. والصّحيح في ذلك ما قال به الأيمة من أهل السنّة، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ[1].

ثمّ تكلّم الإمام على الشّفاعة[2] عند أهل السّنة. وانقسمت المعتزلة

---

(١) تكون أحكام المؤمن والكافر والفاسق كما ذكر التفتازاني: أن حكم المؤمن الخلود في الجنة، وحكم الكافر الخلود في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة، إمّا ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة، وإمّا بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب. والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وهي الإصرار على الصغائر، بمعنى الإكثار منها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة. وأمّا استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلّها فكفر، صغيرة كانت أو كبيرة. وكذا الاستهانة بها، بمعنى عدّها هينة، تركب من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات. وأمّا ما يتعلق بأمر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر، وحكم الكافر بأقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد فذكروه في كتب الفروع. وحكم المنافق والزنديق إجراء أحكام الإسلام، وحكم الفاسق الحدّ فيما يجب فيه الحدّ، والتعزيز في غيره، والأمر بالتوبة وردّ الشهادة وسلب الولاية. وحكم المبتدع البغض والعداوة والإعراض عنه، والإهانة والطعن واللعن وكراهية الصلاة خلفه. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/١٨٨وما بعدها).

(٢) إذا ما حاولنا معرفة معنى الشفاعة لغة، نجد أنّ الشفع خلاف الوتر، وهو الزوج، وعين شافعة تنظر نظرين، وصاحب الشُفعة بالضمّ، وهي أن تشفع فيما تطلب فتضمه إلى ما عندك، فتشفعه أي تزيده. (ر: ابن منظور: لسان العرب، ٨/ ١٨٣ ـ ١٨٤، مادة=



أقساما، فمنهم من أنكرها جملةً، واجترأ بعضهم فقال: إنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لو شفع لردّت شفاعته، وكذلك الملائكة عندهم. وهذا ردّ للقرآن ولصحيح الأخبار. وقد حرم هؤلاء أنفسهم خيراً كثيراً. وهذا منهم بناء على أصلهم الفاسد في إيجاب المعاقبة عقلاً.

ومنهم من أنكرها مع القول بتجويز الغفران. ومنهم من أثبتها للملائكة والأنبياء في ثلاثة أصنافٍ:

الأوّل: أصحاب الصغائر الذين جانبوها مع مجانبة الكبائر. وهذا القسم غير ثابت عندنا، لأنّ اجتناب الكبائر كافٍ في التّكفير للصّغائر، فلا معنى للشّفاعة فيما هو كُفر.

الصنف الثاني: أهل الكبائر الذين تابوا منها وندموا عليها، وهذا أيضا لا معنى له، لأنّ التوبة ماحية للذّنب، فلا معنى حينئذٍ للشّفاعة فيها.

الصنف الثالث: هم المؤمنون الذين لا ذنب لهم أصلاً، فيشفع لهم في زيادة النّعيم.

فأمّا صاحب الكبيرة المصرّ عليها، فالشّفاعة له باطلة عندهم[1] احتجاجاً

= "ش. ف. ع"). والشفيع هو صاحب الشفاعة، وصاحب الشفعة وجمعه شفعاء، والمشفع هو المقبول الشفاعة، والشفيع والمشفع في المحشر محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وإذا كان هذا هو معنى الشفاعة في اللغة، فإنّ الشفاعة اصطلاحا تعني أن ينفع الغير غيره، أو أن يدفع عنه مضرة، ولا بدّ من شافع، ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه. ولا بدّ أن يكون الشفيع مكرما عند المشفوع إليه، وإلّا لم يكن إيصاله إليه تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته. (ر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧٧).

(١) يقول المعتزلة: إنّ الشفاعة للتائبين من المؤمنين، ويستندون في ذلك على أدلة بعضها عقلي وبعضها الآخر سمعي، من بينها: =



بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[1]. وبقوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[2]. والمراد عندنا فيهما الكُفّار لا عُصاة المؤمنين توفيقاً بين الأدّلة.

واحتجّوا أيضا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾[3]. والمراد عُصاة المؤمنين أيضا، لأنّ لهم عملاً مرتضى وهو التّوحيد.

واحتجّوا أيضا بما رواه الحسن البصري وغيره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه

= ـ أنّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا شفع لصاحب الكبيرة، فالأمر لا يخلو: إمّا أن يشفع، أو لا، فإن لم يشفع لم يجز، لأنّه يقدح بإكرامه، وإن شفع فيه، لم يجز أيضا، لأنّ المعتزلة قد دللوا على أنّ إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وإنّ المكلف لا يدخل الجنة تفضيلا.
ـ إذا كانت الدلالة على أنّ العقوبة تستحق على طريق الدوام، فيما أثبته المعتزلة واستندوا فيه على آيات قرآنية، إذا كان الحال هكذا فكيف يسمح للفاسق أن يخرج من النار بناء على شفاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (ر: التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٤٩ ظهر).
ويستدل المعتزلة على موقفهم بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر/ ١٨). ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ (البقرة/ ٢٧٠). ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ (الأنبياء/ ٢٨). ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ (غافر/ ٧).
ما يمكن ملاحظته أنّ المعتزلة يتفقون مع بقية المسلمين في أنّ فائدة الشفاعة هي رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع، إلّا أنّهم يختلفون عن موقف الأشاعرة بصدد من الذي يستحق الشفاعة. ولقد واجه المعتزلة بموقفهم المنكر للشفاعة انتقادات واعتراضات من قبل أهل السنة، الذين قالوا إنّ الشفاعة ثابتة حقا للرسول، ويستحقها أصحاب الكبائر من المسلمين استنادا إلى قوله (ﷺ) "شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي". والشفاعة تكون عند زلات يستوجب بها المقت والعقوبة فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأخيار وأهل الرضا.

(١) المدثّر: ٤٨.
(٢) غافر: ١٨.
(٣) الأنبياء: ٢٨.



قال: "**لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمّتي**"، وهو حديث غير ثابت عند أهل العلم، بل الحديث الثابت عن طريق أبي بكر الصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وحُذيفة وغيرهم عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي**"[1]. وحديث الشّفاعة في الموقف ثابتة، وأحاديث الذين يخرجون من النّار بشفاعته صحيحة، خرّجها أيمة الدّين. وفي بعضها أنّهم يلقون في نهر الحياة. وفي بعضها "**أنّ آخر من يخرج من النّار رجل يقول يا حنّان يا منّان**"[2]. وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ حين ذكر شفاعته: "**لا تحسبوها للمتّقين، وإنّما هي للخاطئين...**"[3].

وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**خيّرت بين الشّفاعة وبين أنْ يدخل شطر أمّتي الجنّة فاخترت الشّفاعة فإنّها أشفى**"[4]./ وقد قال تعالى لنبيّه عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾[5]. ٢١٨ ب

قال العلماء: ولا يرتضي محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي النّار من أمّته أحد، وقال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[6] الآية. وظاهره يُعطي الإجابة.

قال المصنّف عفا الله عنه: استقريت من الشّريعة الشّفاعات الثابتة لنبيّنا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فوجدتها ستّة:

(١) أخرجه الترمذي: السنن الكبرى.
(٢) أخرجه ابن خزيمة: كتاب التوحيد، باب ذكر كثرة من شفع له الرجل الواحد من هذه الأمة. ورواه ابن بزيزة بالمعنى.
(٣) لم نقف على هذا الحديث.
(٤) أخرجه أحمد: المسند، حديث أبي موسى الأشعري.
(٥) الضحى: ٥.
(٦) محمد: ١٩.



الأولى: شفاعته للخلق في الموقف في تعجيل الحساب.

الثانية: شفاعته لأهل الكبائر التّي لا ينبغي للمؤمن أنْ يدعو بها، ويشاركه فيها الملائكة والصّالحون والمؤمنون، ويختمها ربّها ربّ العِزّة بشفاعته، فالله أعلم منْ يبقى في النّار حينئذٍ. الثالثة: الشفاعة قبل دخول النّار، ولعلّها في أصحاب الصّغائر.

الرّابعة: شفاعته في التّخفيف عن عمّه، والله أعلم بحال أبويه.

الخامسة: شفاعته في زيادة الدّرجات في الجنّة، وهذه ينبغي للمؤمن أنْ يدعو بها.

السّادسة شفاعته في قوم يدخلون الجنّة بغير حِسابٍ، وانظر ذلك في الأحاديث تجده[1].

وههُنا مسألة فقهيّة، وهي: أنّ حالفاً لو حلف ليفعلنّ فعلاً يسأل به شفاعة رسول الله ﷺ، فأجمع المسلمون على أنّه لا يؤمر بالمعاصي، فإنْ أبتليَ بشيء من ذلك ففعله سقط عنه حكم اليمين، وإذا فعله قاصدا لرفع حكم يمينه، فإنْ فعله اتّفاقاً فهو حانثٌ.

فإنْ قيل: فبماذا تأمرون هذا الحالف؟ قلنا: نأمره باستدامة الإيمان والتمسّك بالطّاعات والتّمادي عليها، فينال بذلك شفاعته عليه السلام في زيادة الدّرجات إنْ شاء الله. ولو فعل فعلاً يستحقّ به الشّفاعة لكان حانثاً في يمينه إن

(١) يقول الغزالي: «اعلم أنّه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين، فإنّ الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين، بل شفاعة العلماء والصالحين، وكل من له عند الله جاه وحسن معاملة، فإنّ له شفاعة في أهله وقرابته وأصدقائه ومعارفه، فكن حريصا على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة». (الغزالي: إحياء علوم الدين، ٤/٥٥٩).



قصد الاستحقاق على الله، لأنّ الله لا يجب عليه شيء، ولا يستحقّ عليه حقّ، وكذلك لا يستحقّ على رسوله ولا على ملائكته.

نكتة حسنة: دلائل المعتزلة في نفي الشفاعة عامة في الأوقات والأشخاص، ودلائل أهل السّنة مخصوصة في الأشخاص والأوقات، والخاصّ مقدّم على العامّ[1].

---

(١) إنّ الشفاعة مرتبة سامية ودرجة عالية يمنحها الله تعالى لعباده المؤمنين المتقين هي بمثابة التقدير لهم على إيمانهم وحسن عبادتهم وطاعتهم لله عز وجل. وكما يقول التفتازاني إنّه لا جدال حول إثبات الشفاعة، وحتى الآيات القرآنية التي يستند إليها منكرو الشفاعة إنّما تدل على ثبوت تلك الشفاعة. فصح يقينا أنّ الشفاعة التي أبطلها الله تعالى هي غير الشفاعة التي أثبتها سبحانه. فالشفاعة التي أبطلها عز وجل هي الشفاعة للكفار الذين هم مخلدون في النار. يقول تعالى ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ (فاطر/ ٣٦). ولقد صح يقينا أنّ الشفاعة التي أوجب الله لمن أذن له واتخذ عندهم عهد ورضي قوله، فإنّما هي لمذنبي أهل الإسلام. ويضيف التفتازاني إلى أنّ الثواب فضل من الله تعالى يفي به من غير وجوب، إذ لا واجب عليه، والعقاب منه عدل، لأنّ الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه، ولا يعد الخلف في الوعيد فقط. ويقرر التفتازاني كذلك أنّ الشفاعة لأهل الكبائر حيث لا يخلد واحد من أصحاب الكبائر في النار. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥ / ١٥٨ ـ ١٦١).

هناك موقفان أساسيان بصدد مسألة الشفاعة:

ـ موقف المعتزلة والزيدية والشيعة والخوارج على اختلافهم في البواعث. ويقولون إنّه لا شفاعة لأهل الكبائر إلا بعد ثبوت التوبة.

ـ موقف الأشاعرة حيث أنّ الشفاعة لأهل الكبائر للرسل بعامة ومحمد ﷺ بخاصة. والحقّ أنّ الأشاعرة وجمهور أهل السنة على صواب، حيث أنّ الشفاعة ثابتة حسب الأدلة السمعية والعقلية، ويجب الإقرار بثبوتها. وإذا كانت الشفاعة تتصل ببعض الأمور العقلية، فإنّها في جانبها الأكبر تتصل بالسمع، ومعظم الأدلة على إثباتها أدلة السمع. وإذا كان المعتزلة قد غالوا في استخدامهم للعقل، الذي هداهم إلى أنّه من العدل ألا تكون هناك شفاعة لمرتكب الكبيرة، حيث أن ذلك إغواء أو إغراء بارتكاب الذنوب=



* قال الإمام:

فَصْلٌ
في الأسماء والأحكام

تكلّم الإمام في هذا الباب في ألفاظ دارت في الشّريعة، فشرحوا معناها. منها الإيمان، وهو من الألفاظ الدينيّة. وحقيقته لغة التّصديق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1]. أي بمصدّق، وهو في الشّرع تصديق مخصوص. وفسّره رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في حديث جبريل فقال: **"أنْ تُؤمن بالله وملائكته وكتبه ورُسله واليوم الآخر وتُؤمن بالقدر خيره وشرّه"**[2]. فعلى هذا الحديث الاعتماد،

= استنادا إلى شفاعته صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الآخرة.

وإذا كان موقف المعتزلة عقليّا عدليّا، فإنّنا نلاحظ أنّه ليس هناك تعارض بين العقل والسمع حول ذلك. فإذا كان الله تعالى قد سمى نفسه العدل، فإنّه عز وجل اتخذ لنفسه اسم الرحيم. فإذا كان العدل قائما، فإنّ الرحمة كذلك موجودة، ويكون مفهوم الشفاعة انطلاقا من معنى الرحمة التي يغفر الله بها الذنوب لعباده، وعن طريقها يقبل التوبة عن العاصي.

فإنكار المعتزلة للشفاعة إذن انطلاقا من معنى العدل، كإثبات الأشاعرة للشفاعة انطلاقا من معنى الرحمة. ومن هذا المنطلق ذهب التفتازاني إلى أنّ من ارتكب كبيرة ولم يوفق للتوبة، لم يستحق اسم الكفر ولا يبطل ثواب عمله ولا يستحق التخليد في النار، وأنّ الذنوب كلها كبائر من حيث أنّها مخالفة لأمر الرب تعالى، إلّا أنّها في أنفسها متفاوتة، فبعضها أعظم من البعض. وأيضا فإنّها لا كبيرة توازي مغفرة الله تعالى، كما لا طاعة تقابل الكفر بالله تعالى، وإنما تُعرف الأشياء بأضدادها، ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ (النساء/ ٤٧). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر/ ٥٣). ﴿لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر/ ٥٣).

(١) يوسف: ١٧.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان،

وإلى مقتضاه الرّجوع والاستناد، فهو إذن عبارة عن فعل القلب دون أعمال الجوارح[1].

---

(١) حقيقة الإيمان هو التصديق بالقلب. والطاعات تسمى إيمانا على سبيل التوسعة، ويوصف الباري تعالى بأنّه مؤمن "السلام المؤمن". ويوصف به العباد أيضا، إلّا أنّ إيمان الله تصديقه لنفسه ورسله بما جاؤوا به، وإيمان العباد تصديقهم لمعبودهم ولرسله وكتبه، وإيمان الله تعالى قديم، وإيمان العبد مخلوق.
والإيمان في اللغة هو مطلق التصديق، وعليه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ (يوسف /١٧)، أي أنّك لا تصدقنا فيما حدثناك به. وفي الشرع يطلق الإيمان عند الأشاعرة على التصديق للرسول فيما اشتهر كونه من الدين، بحيث يعلمه العامة بلا دليل، كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا. ويشترطون التصديق تفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا، ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة، وهذا المشهور وعليه الجمهور. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/١٧٧).
وقد يجعل الإيمان اسما للمعرفة، ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به، وتنزهه عمّا لا يليق به، وهو مذهب الشيعة والجهم بن صفوان والصالحي من القدرية، «وهذا الرأي قد يميل إليه الأشعري». (التفتازاني: م ن.). ويبين التفتازاني الفرق بين المعرفة والتصديق، أنّ التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنّها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر. (ر:) التفتازاني: م ن، ص ١٨٦. كذلك: شرح العقائد، ص ١٣٢).
وقالت الكرامية الإيمان عبارة عن كلمتي الشهادة. وقال جماعة من المتكلمين ويروى عن أبي حنيفة الإيمان هو التصديق مع كلمتي الشهادة وقال الخوارج والعلّاف والقاضي عبد الجبار: هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها ونفلها. وقال الجبائيان وأكثر معتزلة البصرة: هو الطاعات المفروضة فعلا كانت أو تركا دون النوافل. وقال بعض السلف والمحدثون كلّهم هو عبارة عن التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان. هذه هي آراء معظم الفرق الإسلامية في مسألة الإيمان. إذن هناك ثلاث مقامات: =

وقد اختلف النّاس في معناه، فقال كثير من العلماء إنّ الأعمال داخلة تحت مسمّاه وحقيقته، وهؤلاء قالوا الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللّسان وعمل بالأركان.

واختلفوا هل يختصّ ذلك بالأعمال الواجبة فقط أو يعمّ المفروض من الأعمال والمندوب إليه. فالجمهور إنّما أدخلوا تحته المفروض من الأعمال فقط. وطائفة أدخلوا تحت مسمّاه/ أعمال الطّاعة كلّها، فرضها ونفلها تمسّكاً بظواهر من كتاب الله، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[1]، الآية بكمالها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[2]. وهذا عندنا محمول على درجة الكمال في الإيمان لا على وُجود أصله.

٢١٩ أ

= ـ أنّ الإيمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان.
ـ أنّه التصديق دون المعرفة والاعتقاد.
ـ أنّ الأعمال ليست داخلة فيه، بحيث ينتفي هو بانتفائها. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ١٨١/٥). ويفهم من قوله إنّ الإيمان هو التصديق، فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط إجراء الأحكام، هو بعينه القول المختار عند الأشاعرة. والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك، وهذا الرأي مروي عن أبي حنيفة واختاره الماتريدي.
إنّ من أطلق اسم الإيمان على غير التصديق، فقد صرفه عمّا هو المفهوم منه في اللغة، ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة، وفيه إبطال اللسان، ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن. إلّا أنّ التصديق لمّا كان أمرا باطنا لا يوقف عليه، لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه، فجعل الشرع العبارة عمّا في القلب بالإقرار أمارة على التصديق وشرطا لإجراء الأحكام. (ر: التفتازاني: المقاصد، ورقة ١٥٢ ظهر).

(١) المؤمنون: ١.
(٢) الأنفال: ٢.



وحكي عن محمّد بن إدريس الشّافعي وأبي طالب المكّي[1] صاحب قوت القلوب أنّ الأعمال داخلة تحت مسمّى الإيمان.

وترجم الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمة الله عليه، وأبطله الإمام، إذ لو كانت الصلاة من الإيمان لامتنع إطلاق القول إنّ الصّلاة مفتقرة إلى الإيمان، وهو غير ممتنع. وتأوّل الإمام أيضاً بعض الآيات الواردة في هذا المعنى. وقالت طائفة: الإيمان عبارة عن اعتقاد بالقلب والإقرار باللّسان، وهو مخالف لحديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأنّه فسّر فيه الإيمان بعمل القلب والإسلام بعمل الجوارح[2].

---

(١) أبو طالب المكي: محمد بن علي الحارثي، زاهد. له قوت القلوب في التصوف. (ت ٣٨٦ هـ/ ٩٩٦ م). (الزركلي: الأعلام، ٦ /٢٧٤).

(٢) يستدل التفتازاني على أنّ الأعمال خارجة الإيمان بوجوه:
ـ أحدهما: أنّ الله سبحانه وتعالى فرق بين الإيمان وبين الأعمال في كثير من الآيات، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ (الكهف/ ١٠٧). ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (التوبة/ ١٨). فالإيمان شرط لصحة الأعمال والشرط غير المشروط لا محالة، وكذا صح إيمان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإيمان أصحابه قبل شرع الصلاة والصوم والزكاة والحج، وغير ذلك، ولو كانت الأعمال من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجودا بدون أركانه.
ـ الوجه الثاني: إنّ الله تعالى جعل محلّ الإيمان القلب لما تقدم من الآيات.
ـ الوجه الثالث أنّ الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة، وقد قال التفتازاني في شرح العقائد: «ولا يخفى أنّ هذه الوجوه إنّما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث أنّ تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة، لا على من ذهب أنّها ركن من الإيمان الكامل، بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله». (التفتازاني: شرح العقائد، ص ١٣١).
إنّ التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة. وهذا مشكل، ذلك أنّ التصديق من أقسام=



وقد اختلف النّاس في الإسلام هل هو الإيمان أو غيره؟، وإذا قُلنا إنّه غيره فهل هو منفصل عنه بحيث يوجد دونه، وهو مرتبط به ملازم له؟.

والصحيح أنّهما شيئان متلازمان أو متداخلان، ولتلازمهما عبّرت الشّريعة عن أحدهما بالآخر. قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "بُنيَ الإسلام على خمس"، وسُئل مرّة عن الإيمان فأجاب بهذه، وقال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1]. ولا خلاف بين المفسّرين أنّه بيت واحد، وقال

= العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية ـ كما مر في مبحث المعرفة ـ. فإذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في أنّها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع. نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشر الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا يكون الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكان هذا المراد بكونه كسبيا اختياريا. ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق، لأنّها قد تكون بدون ذلك. نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك. وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك. (ر: التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ١٨ ـ ١٨٨. كذلك شرح العقائد، ص ١٣٣). وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول، فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم على العناد وما هو من علامات التكذيب. لذلك احتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو معرفته، وبين التصديق ليصح كون العلم حاصلا للمعاندين دون التصديق، وكون التصديق إيمانا دون المعرفة، فضدّ التصديق هو الإنكار والتكذيب، وضدّ المعرفة النكارة والجهالة. وإلى هذا المعنى أشار الغزالي حيث فسّر التصديق بالتسليم، فإنّه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة. «فلا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق. فإنّا آمنّا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم بأعيانهم. والمعاندون يعرفون ولا يصدقون، فدل على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق. ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان». (التفتازاني: شرح المقاصد، ٥/ ١٩٠. كذلك النسفي أبو المعين: التبصرة، ص ٨٠٨).

(١) الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦.



تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾[1].

وقد اختلف في هذا. ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾[2]. وفي الحديث الصّحيح: "**يا رسول الله اعطِ فلاناً فإنّه مؤمن، قال رسول الله أو مسلم**"[3]، وهو من هذا الباب.

وأجمع العلماء على أنّ للإيمان حكماً دنيويّاً وهو عصمة النّفس والمال، وأخرويّاً وهو العصمة من الخلود في النّار.

مسألة: اختلف العلماء فيمن آمن بالقلب وفاجأته الموت قبل أنْ يُمكنه النّطق باللّسان ويستعمل صالح الأعمال. فقال الجمهور: هو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، يدخل الجنّة بمحض الإيمان لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**لا يدخل النّار من كان في قلبه مِثقال حبّة من خردل من إيمان**"[4]، وهذا قلبه طافح بالإيمان. وقال بعض أهل العلم إنّه ليس بمؤمن لدخول النّطق تحت مسمّى الإيمان اعتماداً على حديث عبد القيس حيث فسّر فيه النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإيمان بالشّهادة النّطقيّة. ولو أمهله العمر وأمكنه النّطق فلم ينطق، فإنْ امتنع من ذلك لعذر ظاهر من خرسٍ أو نحوه، فالإجماع منعقد على أنّه مؤمن. واختلف النّاس إذا امتنع من النّطق عناداً مع اعتقاده الحقّ. فقال بعض أهل العلم هو كافر، ولا ينفعه اعتقاده عند الله، لأنّ النّطق شرط في العصمة الدينيّة والدنيويّة. وقالت طائفة إنّه مؤمن لاعتقاده الحقّ ويدخل النّار بمعصيته لامتناعه من النّطق، ويخرج منها باعتقاده الإيمان حقّاً وصدقاً من قلبه، وقالت المُرجئة لا يدخل النّار أصلاً.

---

(١) يونس: ٨٣.

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب تألّف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه.

(٤) أخرجه ابن حبان: الصحيح، كتاب الحظر والإباحة، باب التواضع والكبر والعجب.

مسألة: إذا نطق بالتوحيد غير معتقد له، فجمهور أهل القبلة على/ أنّ ذلك لا ينفعه عند الله تعالى وإن نفعه في الأحكام الدنيويّة، لأنّه نِفاق، فيُوجب الخلود في الدّرك الأسفل من النّار. ٢١٩ ب

وقالت الكراميّة: هو مؤمن حقّاً، وهذا هذيان، لأنّ قولهم مؤمن حقّاً مع أنّ مذهبهم تخليدهم في النّار، مُتناقض.

مسألة: الاستثناء في الإيمان، قد اختلف النّاس فيه، فكان ابن مسعود وغيره من السّلف يستثني، وبعضهم أباه. وللاستثناء أربعة أوْجهٍ:

أحدها: أنْ يكون باعتبار الخاتمة لا للشكّ في الإيمان في الحال.

وثانيها: أنْ يكون باعتبار الكمال في الدّرجات الإيمانيّة، لأنّهم كانوا يخافون النّفاق.

وفي صحيح البخاري عن ابن أبي مليكة[١]: "**أدركت ثلاثين ومائة، وفي رواية خمسمائة من أصحاب رسول الله** ﷺ **كلّهم كان يخاف النّفاق على نفسه**"[٢].

وثالثها: أنْ يكون إنّما جرى على ألسِنتهم حذراً من تزكية النّفس لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾[٣]. وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ﴾[٤] إلى قوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثۡمٗا مُّبِينًا﴾[٥].

---

(١) ابن أبي مليكة المكي: كان قاضيا لابن الزبير على الطائف. (ت ١١٧ هـ/ ٧٣٥ م). (الزركلي: الأعلام، ٤ /١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله، ٨٧/١.

(٣) النجم: ٣٢.

(٤) النساء: ٤٩.

(٥) النساء: ٤٩ ـ ٥٠.



ورابعها: أنْ يكون جريه على ألسنتهم تأدّباً بذكر الله، وصرف جميع الأمور إلى مشيئته في كلّ حال حتّى في الواجبات، وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "**وإنّا إنْ شاء الله بكم لاحقون**"(١). وفيه تأويلات ذكرناها في موضعها، ويحتمل أنْ يكون استعماله تنبيها على هذه الوُجوه الأربعة وهو أتمّ وأكمل، والله أعلم.

تقسيم: أهل الطّاعات أقسام:

الأوّل: ما هو شرط في صحّة العقيدة، وهو التّصديق بالله ورُسله واعتقاد أسمائه وصفاته ونفي التّشبيه والتّعطيل.

الثاني: أداء الواجبات كلّها واجتناب الكبائر، وهذا وصف العدل شرعاً.

الثالث: اجتناب الذّنوب كلّها، وهذه درجة أهل الكمال.

مسألة: اختلف السّلف في زيادة الإيمان ونُقصانه، والحقّ عندنا إنّه يزيد باعتبار نفس التّصديق والأعمال. وقد قدّمنا في أوّل الكتاب الفرق بين عِلم الملائكة والأنبياء بالله، وعلم الواحد منّا، وأنّ الفرق راجع لأحد ثلاثة أمور. وخرج من كلام الإمام في أثناء الفصل أنّ الكافر غير عارف بالله، والصّحيح أنّه عارف بالأدّلة العقليّة المُستفادة من مشاهدة الصّنعة، وبه قال المحقّقون من العلماء.

ثمّ تكلّم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على حقيقة التّوبة وأركانها وشروطها، وأجمعت الأمّة على وُجوبها على المُذنبين، واختلفوا في مسائل تتعلّق بها.

المسألة الأول: قالوا حقيقة التّوبة نفرة النّفس عن المعاصي، بحيث يحصل عنها النّدم على الماضي، والعزم على الترك في الحال والمستقبل.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها،

* **وقال الإمام:** التّوبة هي النّدم لأجل ما يجب النّدم لأجله وقد بيّنه.

المسألة الثانية: مُدرك وُجوبها شرعيّ عند الجمهور، خلافاً لمنْ أثبت الإيجاب العقليّ.

المسألة الثالثة: هل يجب على الله قبول التّوبة من عبده التّائب أم لا؟ اختلف النّاس فيها. وأهل الحقّ نفوا الإيجاب العقليّ في موارد الشّرع.

المسألة الرّابعة: إذا وقعت التّوبة كاملة بشروطها، فهل قبولها قطعيّ أو ظنّي، فيه خلاف، والصحيح أنّه ظنّي والله أعلم.

المسألة الخامسة/ اختلفوا هل التّوبة عن بعض الذّنوب مع الإصرار على بعض مقبولة أم لا؟ والصحيح أنّها مقبولة، خلافاً لعبد السّلام الجبائي وأتباعه. ٢٢٠ أ

المسألة السّادسة: هل يجب على التّائب تجديد النّدم عند تذكّر الذّنب أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك، فأوجبه القاضي وخالفه إمام الحرمين، وقال يكفيه عند تذكّره الذّنب ألّا يبتهج ولا يفرح عند التذكّر فيه.

المسألة السّابعة: منْ تاب ثمّ عاود الذّنب، قال أبو المعالي توبته الماضية صحيحة. وقال القاضي أبو بكر هي منقوضة، والأول أصحّ.

المسألة الثامنة: في توبة الكافر، هل هي مجرّد إيمانه، أو لا بدّ من ندمه على كُفره؟ فلو آمن ولم يندم على كفره لم يكن تائباً. والصّحيح عندنا أنّه بنفس إيمانه تائب، لأنّ كفره الأوّل مصحوب بإيمانه وإقلاعه عنه واستبداله الإيمان عن الكُفر، قال الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[1].

(١) الأنفال: ٣٨.



المسألة التّاسعة: القاتل عدواناً، إذا ندم على القتل ومنع القصاص من مستحقّه فهل توبته صحيحة أم لا؟ عوّل الإمام على أنّها صحيحة وإنْ لم يسلّم للأولياء نفسه ليستقيدوا منه، ورأى أنّ منعه القصاص معصية أخرى لا تقدح في التّوبة. وعندي أنّ توبته لا تحصل إلّا بالتّسليم، وهي بدونه باطلة.

وقد اختلف السّلف هل للقاتل عدواناً توبة أم لا؟ بل وهو مخلّد في النّار تمسّكاً بظاهر آية الخلود.

واختلفوا أيضاً إذا عفا عنه الأولياء فأدّى الدّية أو قتل قصاصاً هل يسقط عنه الطلب في الآخرة أم لا؟ واستيفاء ذلك بفنّ الفقه أولى.

قال العلماء: ويُؤمر القاتل إذا عفا عنه الأولياء على الدّية أو غيرها أنْ يحضر مشاهد الجهاد عسى أن يستشهد ويذوق من حرارة القتل ما ذاق.

المسألة العاشرة: وقت التوبة، ولها وقتان: الأوّل مهلة العمر فهي مقبولة ما لم يغرغر. الوقت الثاني ما لم تطلع الشّمس من مغربها. قال تعالى: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾[1] الآية.

❋❋ ❋❋ ❋❋

(١) الأنعام: ١٥٨.



[الباب التاسع عشر]

باب القول في الإمامة

ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ الكلام فيها ليس من فنّ الاعتقاد، بل هو بمجال الفقه أشبه.

وقد اختلف النّاس هل يجب نصب الإمام أم لا على أربعة مذاهب، أحدها: وجوبه.

وثانيها: بقيد، وهو قول الأصمّ وغيره.

وثالثها: أنّه يجب نصبه في وقت السلامة، أمّا وقت الاضطراب والحروب فلا يجوز نصبه، لأنّه ربّما صار نصبه سببا لزيادة الشرّ، ومنهم من عكس هذا المذهب.

والقائلون بأنّ نصب الإمام واجب، اختلفوا، هل هو واجب على الله أنْ يفعله أو على العِباد؟. فقالت الشّيعة وطوائف معهم: يجب على الله تعالى نصب الإمام، ليكون حافظاً للشّريعة، قائماً بها، داعياً إلى المحاسن والواجبات، ناهياً عن القبائح والمُخالفات، فاصلاً بين الخلق في الأحكام الدنيويّة والسّياسات المدنيّة.

وقالت طائفة: إنّه واجب على العباد، وهو مذهب جمهور الأئمة.

واختلفوا في مُدرك وُجوبه على العباد، فقال الجمهور: مُدركه السّمع، وهو مذهب أهل السّنة وأكثر علماء الأمّة، وبه قال جماهير المُعتزلة/ الزيديّة وغيرهم. ٢٢٠ ب



وقال الجاحظ والحسين بن أبي الحسن البصري: العقل يدلّ على وُجوب نصب الإمام لِما فيه من المصالح الدّينيّة والدّنيويّة.

وقد قال القائل: **لا يصلح النّاس فوضى لا سراة لهم، ولا سراة إذا جهّالهم سادوا.**

ثمّ أردف الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ جملة معقودة في الأخبار بيّن فيها حقيقة الخبر وانقسامه إلى آحاد وتواتر. وذكر شرط التّواتر، وأردف ذلك أيضا القطع بصحّة الإجماع، وأنّه حجّة، ويجب التمسّك به، وأحال وُجوده على حكم مظنون المُدرك لامتناع اتّفاق الظنون غالباً.

والعذر المسوّغ لذكر هذا في العقائد أنّ المُعجزات ثابتة بالتّواتر، ومُتيقّن حصولها بالإجماع وهما قطعيّان، وقد ذكرنا اختلاف أهل النّظر في العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر، وهل هو ضروريّ أو نظريّ.

ثمّ تعرّض الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ للردّ على الإماميّة القائلين بوُجود النصّ القاطع الجليّ على إمامة عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. ومن مذهبهم أنّه أفضل الخلق بعد النّبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأحقّ النّاس بالخِلافة، وأنّ منْ تولّاها كان ظالماً له، مستأثر لحقّه، وهذا باطل لإجماع الصّحابة والمهاجرين والأنصار على استخلاف أبي بكر، وهم معصومون من الخطأ، وقد قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **"يأبى الله والمسلمون إلّا أبا بكر"**[١]. وقال: **"ما طلعت الشّمس ولا غربت على أحد بعد النبيّين والمُرسلين أفضل من أبي بكر"**[٢]. وقال: **"ائتوني بدواة وكتاب أكتب**

---

(١) أخرجه أحمد: المسند، مسند الأنصار.

(٢) أخرجه ابن حنبل: فضائل الصحابة.

لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان"[١]. وقال: "**ما ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر أنْ يقدّموا غيره**"[٢]. وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**أبو بكر وعمر سيّدا كهول أهل الجنّة**"[٣]. وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**لو كنت متّخذاً خليلاً لاتّخذت أبا بكر خليلاً**"[٤]. وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**إنْ تولوها أبا بكر تجدوه قويّاً في بدنه، قويّاً في دين الله، وإنْ تولوها عليّاً تجدوه هادياً مهديّاً**"[٥].

وقال في أبي بكر وعمر: "**إنّهما بمنزلة السّمع والبصر من الرّأس**"[٦]. وقال: "**من أفضل من أبي بكر، زوّجني ابنته وجهّزني بماله وجاهد معي في الخوف**"[٧]. وقال: "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير ملكا**"[٨]. وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**إنْ يطع النّاس أبا بكر وعمر رشدوا ورشدت الأمّة**"[٩]، إلى غير ذلك من الأخبار التّي كادت لا تحصى.

وقد أفرد القاضي أبو بكر بن الطيبّ لذكر الإمامة كتاباً مستقلّاً بنفسه، عليه التّعويل.

---

(١) أخرجه النسائي: السنن الكبرى، كتاب وفاة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب علة النبي. رواه ابن بزيزة بالمعنى.

(٢) لم نقف على هذا الحديث.

(٣) أخرجه الترمذي: الجامع الصحيح، كتاب الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب فضائل أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب قول النبي لو كنت متخذا خليلا، ٥/٦٣.

(٥) أخرجه تقي الدين الهندي: كنز العمال.

(٦) أخرجه ابن حنبل: فضائل الصحابة.

(٧) لم نقف على هذا الحديث.

(٨) أخرجه ابن حبان: الصحيح، كتاب إخبار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن مناقب الصحابة.

(٩) أخرجه: ابن حبان: الصحيح، كتاب إخبار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن مناقب الصحابة.



[البَابُ العِشْرُونَ]

باب في الاختيار وصِفته وذكر ما تنعقد به الإمامة

ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الباب مسائل:

* **المسألة الأولى:** أنّ الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحلّ والعقد، وليس من شرطها الإجماع. وقد اختلف النّاس في ذلك، والصّحيح أنّها لا تنعقد بعقد واحد إلّا أنْ يفوّض المسلمون إليه أمر العقد، أو يقدّمه أهل الحقّ والعقد لذلك.

* **المسألة الثانية:** هل يجوز عقد الإمامة لرجلين في طرفيْ العالم متباعدي الأصقاع؟. اختلف النّاس في ذلك، فمنهم من منعه ومنهم من جوّزه بناء على وفق المصالح المُعتبرة شرعاً.

* **المسألة الثالثة:** أجمعت الأمّة/ على أنّ خلع الإمام المُبايع من خوف حدوث سبب مُوجب لذلك حرام لا يحلّ الإقدام عليه إلّا لحدوث سبب يوجب ذلك شرعاً. ٢٢١ أ

واختلفوا هل يجوز له أنْ يعزل نفسه عن ذلك أم لا؟، وقد صحّ أنّ الحسن خلع نفسه، ولعلّه علم من نفسه العجز، ولم يرها مُتعيّنة عليه.

وذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ شروط الإمام، ودخل فيها النّسب لقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **"الخلافة في قريش ما بقي منهم اثنان"**[(١)]. وأمّا قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **"قدّموا قريشاً**

---

(١) أبو نعيم الإصبهاني: تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، باب خلافة أمير المؤمنين أبي بكر.



ولا تقدموها"[١].

وقد اختلف أهل النّظر في هذا، هل هو واجب أو مُكمّل. والصّحيح أنّه لا يجوز العدل عنه إذا أمكن السّبيل إلى وُجوبه كإكمال الشّروط. وأوْجب الشّيعة (العِصمة)[٢] للإمام وهو باطل.

ثمّ ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إمامة أبي بكر، وأنّها ثبتت بالإجماع من الصّحابة الذين لا تُؤاخذهم في الله لومةَ لائمٍ، وقد قالوا: "**رضيَك رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **لديننا فكيف لا نرضاك لدُنيانا**". وقد قال بعضهم إنّها ثبتت بالنصّ، وعوّلوا في ذلك على قوله: "**يأبى الله والمسلمون إلّا أبا بكر** "[٣]. وعلى حديث العجوز وغير ذلك، وهي أخبار آحاد.

وأجمعت الأمّة على أنّ أبا بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مُستجمع لشرائط الإمامة لثبوت قدمه في الفضائل الدّينيّة، واستقراء الأخبار الواردة في فضله عن المُصطفى المُختار صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما نقل عنه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في خلافته من السُنن القويم وحميد الآثار، يدلّ على أنّها لم تكن تصلح إلّا له، ولم يكن يصلح إلّا لها.

ثمّ تكلّم الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على التّفضيل، وهو حكم ظنّي، والله أعلم، متعلّق بالأمور الدّنيويّة. وقد قيل إنّه عامّ في الأمور الدّنيويّة والأخرويّة المُوجبة للدّرجات العليّة. وذلك غيب عنّا إلّا في حقّ المقطوع لهم.

وقد وقف كثير من العلماء عن التّفضيل. قال مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "**أدركت جماعة من مشيخة بلدنا لا يفضّلون أحداً من الصّحابة على الآخر،**

---

(١) أخرجه تقي الدين الهندي: كنز العمال،

(٢) سقطت من (أ).

(٣) سبق تخريجه.

ويقولون لكلّ فضل". وقد قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "**يا ليتني متُّ في الأموات الأولى**"، وكأنّه يشعر بتفضيل الأوّلين الذّين لم يتلبّسوا من الدّنيا بشيء، كعثمان ابن مظعون ومُصعب ابن عُمَير.

والجمهور فضّلوا، واختلفوا فيه، فقالت طائفة كبيرة من العُلماء وجمهور الأمّة: أفضل الخلق بعد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبو بكر. وقالت الشّيعة وكثير من المُعتزلة وجماعة من الإماميّة: أفضل الخلق عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقالت طائفة كبيرة من العُلماء: أفضل الخلق بعد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العبّاس وهو أحقّ بالخلافة منه. والصّحيح تقديم أبي بكر بالقرآن والخبر والإجماع.

وقد روى إمام الحرمين عن عليّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: "خير النّاس بعد نبيّهم أبو بكر ثمّ عمر ثمّ الله أعلم بخيرهم بعدهما. وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**لو كان بعدي نبيّ لَكان عمر ولو لم أبعث فيكم لبُعث عمر وأنّ الله ضرب الحقّ على لسانه وقلبه يقول الحقّ وإن كان شرّا**"[1]. وأنّ فيكم/ المحدثين وأنّ عمر منهم، وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إمام عدل. وأجمع المسلمون على فضله واستحقاقه الخلافة، وعلى أنّه قُتل ظلما. وعلى أنّ "عليّاً" رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بريء من دمه في الدّنيا والآخرة، وكذلك عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إمام عدل عالم الصّحابة وباب مدينة العلم، ومقاتلوه بُغاة.

٢٢١ ب

وأجمع أهل الحلّ والعقد على أنّه أحقّ بالخِلافة في ذلك الوقت من كلّ

---

(١) أخرجه الترمذي: كتاب الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من غير زيادة (ولو لم أبعث فيكم لبُعث عمر وأنّ الله ضرب الحقّ على لسانه وقلبه يقول الحقّ وإن كان شرّا)

من على وجه الأرض عموماً ومن معاوية بن أبي سُفيان خصوصاً، لأنّه ابن عمّ الرّسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأخوه نسباً، وقسيمه حسباً، من الأوّلين السّابقين والمهاجرين الذين ذكرهم الله في كتابه المُبين، ومن العشرة المقطوع لهم بالجنّة دار المتّقين، وممّن شهدوا بدراً، وقد غفر الله تعالى لجميع من شهدها من المسلمين، وشهد بيْعة الرّضوان، وبايع تحت الشّجرة، وكتب كتاب المقاضاة بيده، وتحرّك به جبل حِراء، وفدى محمّدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليلة الغار بنفسه وعلى رأسه مائة من صناديد المُشركين، وأعطاه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لواءه في غير موقفٍ، وأخبر أنّه يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله، ويفتح الله له وعلى يديه، وهو زوج البتول، وابن عمّ الرّسول، وأبو السبطين، وخامس أصحاب العباء الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1]. وقد أنزله عَلَيْهِ السَّلَامُ منه منزلة هارون من موسى، وعهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ألّا يحبّه إلّا مُؤمن ولا يبغضه إلّا مُنافق، فأين درجته من معاوية، وليس من المهاجرين ولا ممّن شهد شيئاً من هذه المشاهد بإجماع من عُلماء المسلمين، وإنّما أسلم هو وأبوه عام الفتح.

والطّعن على أحد من الصّحابة محظور، والتعرّض لتنقيصهم استحلالاً واعتقادا كفر، ومحبّة جميعهم واجبة، وتعظيم طلحة والزُّبير وعائشة واجب، والإمساك عمّا شجر بينهم أخلص، وأولى ما عمل.

قال عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **"تلك دِماء لم يخضب الله بها أيدينا فلا تخضب فيها ألسِنَتنا"**. وكذلك أيضا يجب تعظيم البنات والزّوجات وسائر الصّحابيّات.

---

(١) الأحزاب: ٣٣.



واختلف العلماء أيُّهما أفضل فاطمة أو عائشة، فمنهم من فضّل فاطمة لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**إنّما فاطمة بِضعةٌ منّي**"[1]. ومنهم من فضّل عائشة تمسّكاً بعموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**وفضل عائشة على النّساء كفضل الثّريد على سائر الطّعام**"[2]. ووقف الشيخ أبو الحسن الأشعريّ في ذلك. وأجمع العلماء على أنّ عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أحبُّ نِساء النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليه، واختلفوا في تفضيلها على خديجة أو تفضيل خديجة عليها، والله أعلم بذلك. والرّغبة إلى الله جلّ جلاله أنْ يُحشرنا في زُمرتهم وينفعنا بمحبّتهم، ويجمع بيننا وبينهم في جنّة عدنٍ مع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشُّهداء والصّالحين وحسُن أولئك رفيقاً.

* * *

/وهذا دُعاء نختم به كتابنا ونأخذ على كلّ من وقف عليه وطالعه أنْ يستغفر لنا ويترحّم علينا وعلى والدينا، والله تعالى يجود بفضله على جميعنا. ٢٢٢أ

اللّهم صلّ على سيّد المُرسلين وقائد الغرّ المُحجّلين إلى جنّاتِ النّعيم. اللّهم إنّا نسألك الفوز عند اللّقاء وعيش السُّعداء ومرافقة الأنبياء. اللّهم إنّي أسألك بمحمّد نبيّك وإبراهيم خليلك وموسى كليمك ونجيّك وعيسى روحك، وأسألك بفُرقان محمّد، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وزبور داود، وبكلّ وحي أوْحيته، وقضاء قضيْته، وسائل أعْطيته، وضالّ هديْته، وأسألك باسمك العظيم الذي أنزلته على موسى، وباسمك الذي ثبّتّ به أرزاق العِباد، وباسمك

(١) أخرجه البخاري: كتاب فضائل أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب مناقب قرابة رسول الله، ٥/ ٨٣.

(٢) أخرجه: البخاري: كتاب فضائل أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب فضل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ٥/ ٩٧.

الذي وضعته على الأرض فاستقرّت، وعلى السّماء فاستقلّت، وعلى الجبال فرَسَت، وأسألك باسمك الذي استقلّ به عرشك ووضعته على النّهار فاستنار، وعلى اللّيل فأظلم، وبعَظَمَتك الرّاسخة في قلوب أحبابك وأوليائك، وبنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك، أسألك بمشيئتك القاضية، وبحِكمتك النّافذة الماضية، وبوصفك الذي لا ينبغي إلّا لك، وأسألك بذاتك الأبديّة وبصفاتك الأزليّة، بالطّور، بالتجلّي، بالدنوّ بالتدلّي، بالعلم المكنون، بالسرّ المصون، أسألك بنفسك، أسألك بروحك، أسألك بجنبك، أسألك بيدك، أسألك بعينك، أسألك بأمرك، أسألك بآياتك، أسألك بعِزّتك وعظمتك وبكلّية أوصافك أنْ تغفر اللّهم ذنوبنا وتستر عيوبنا، وتفرّج كروبنا، وتدلّنا عليك، وتقطع عنّا كلّ قاطع يقطعنا عنك، وتسعدنا بلِقائك يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلبٍ سليمٍ، وتُمتّعنا بمشاهدة جمال حضرتك، وتحلّنا في حضرة قدسك مع والدينا وإخواننا وكلّ من أشركنا في بركة دُعائه من المؤمنين إلى يوم الدّين.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين وآله الطيبيّن الطّاهرين وسلّم تسليماً كثيراً.

كمل كتاب الإسعاد في تحرير مقاصد الإرشاد على يد عبيد الله الرّاجي رحمته محمد ابن ميمون الواصلي، لطف الله به وبوالديه، كتبه لنفسه ثمّ لمنْ شاء الله بعده، جعله الله من أهل العلم والعمل بمنّه وكرمه، وكان الفراغ منه يوم الأحد في العشر الأواسط من شهر شوّال عام واحد وأربعين وثمانمائة. والحمد لله ربّ العالمين.

** ** **

الفهارس

فهرس الآيات القرآنيّة

**   **   **

فهرس الأحاديث النبوية

** ** **

فهرس الأبيات الشعرية

**　**　**

فهرس الفرق والطوائف

** ** **

فهرس المصطلحات الكلامية والفلسفية

(ج)



** ** **



فهرس الأعلام

أسماء الكتب الواردة بالنص



فهرس المصادر والمراجع

المخطوطة.

* **التفتازاني سعد الدين:**

ـ تهذيب المنطق والكلام. د. ك. و. التونسية. رقم ٩٣٨٠

ـ حدود أصول الفقه.

ـ المقاصد في علم الكلام. د. ك. و. التونسية. رقم ٢١٦٤

* **الرازي قطب الدين:**

ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية د. ك. و. رقم ٠٧٨٣١.

المطبوعة:

القرآن الكريم.

(أ)

* **الآجري:**

ـ الأربعون حديثا.

* **الآمدي سيف الدين:**

ـ أبكار الأفكار، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

* **الأبشيهي شهاب الدين:**

ـ المستطرف في كل فنّ مستظرف، تحقيق درويش الجويدي، ط١، المكتبة

العصرية بيروت٢٠٠٦.

❋ **الإسفراييني أبو المظفر:**

ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد ١٣٧٤هـ.

❋ **الإصبهاني أبو نعيم:**

ـ تثبيت الإمامة.

❋ **أرسطو:**

ـ علم الطبيعة، تحقيق لطفي السيد، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٥.

❋ **الأشعري أبو الحسن:**

ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٧.

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د ط)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٠.

❋ **الإيجي عضد الدين:**

ـ المواقف في علم الكلام، (د ط)، دار عالم الكتب، بيروت (د ت).

(ب)

❋ **الباقلاني أبو الطيب:**

ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد أحمد حيدر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦.

ـ التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة،

تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد الهادي أبو ريدة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.

* **البخاري إسماعيل:**

ـ الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت (د ت).

* **البزدوي أبو اليسر محمد:**

ـ أصول الدين، تحقيق هانز بيتر لانس، القاهرة ١٣٨٣هـ.

* **البسيلي أبو العباس:**

ـ نكت وتنبيهات، تحقيق محمد الطبراني، ط١، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ٢٠٠٨.

* **البرهان فوري تقي الدين:**

ـ كنز العمال، في سنن الأقوال والأفعال،، مكتبة التراث الإسلامي، دمشق، [د ت].

* **البري محمد:**

ـ الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة.

* **ابن بطة:**

ـ الإبانة الكبرى، تحقيق عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، ط١،، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض١٤١٥هـ.

* **البغدادي عبد القاهر:**

ـ أصول الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١.

ـ الفرق بين الفرق، (د ط)، دار الكتب العلمية، بيروت (د ت).

* **البلخي أبو زيد:**



ـ البدء والتاريخ، ط١، دار صادر، بيروت٢٠١٠.

(ت)

* الترمذي محمد بن عيسى:

ـ الجامع الصحيح، ط ١، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٢.

* التفتازاني سعد الدين:

ـ شرح العقائد النسفية، تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٤.

ـ شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار عالم الكتب، بيروت ١٩٨٩.

ـ المطول على التلخيص، (د ط)، المكتبة الأزهرية للترات، مصر ١٣٣٠.

* التنبكتي أحمد:

ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (بهامش الديباج المذهب لابن فرحون) مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٩هـ.

* التهانوي محمد علي بن علي:

ـ كشاف اصطلاحات الفنون، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨.

(ث)

* ابن ثابت حسان:

ـ ديوان حسان بن ثابت، دار صادر، بيروت (د ت).

(ج)

* الجرجاني الشريف:

ـ التعريفات، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢.

ـ حاشية على شرح مختصر المنتهى، تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.

ـ شرح المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧.

* ابن الجزري محمد بن محمد:

ـ غاية النهاية في طبقات القراء، نشر ج برجستراسر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٣٣.

* جوليان شارل أندري:

ـ تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة محمد المزالي والبشير بن سلامة، ط٣، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٥.

* الجويني أبو المعالي:

ـ لمع الأدلة (ضمن كتاب اللمع للأشعري)، تحقيق عبد العزيز السيروان، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٧.

(ح)

* الحارث:

ـ روضة المحدثين

* ابن حبّان:

ـ صحيح ابن حبان.

* ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد:

ـ الإحكام في أصول القرآن

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط ٢، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٥.



* الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف:

ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٣٩٩هـ.

* الحميري أبو سعيد نشوان:

ـ الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٤٨.

* ابن حنبل أحمد:

ـ مسند الإمام أحمد، طبعة استانبول، ١٩٨٢.

(خ)

* ابن خزيمة:

ـ التوحيد وإثبات صفات الربّ، ط١، مكتبة الأزهرية، القاهرة ١٣٨٧ هـ.

* حنفي حسن:

ـ من العقيدة إلى الثورة، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٨.

* الخيالي: أحمد بن موسى شمس الدين:

ـ حاشية على شرح النسفية، (د ط)، المطبعة الخيرية، مصر ١٣١٩ هـ.

(د)

* ابن أبي الدنيا:

ـ السنن

* الدسوقي:

ـ حاشية على شرح التلخيص، ط بولاق، مصر ١٢٧١ هـ.

* الدواني جلال:

ـ شرح العقائد، ط١، دار المعارف، مصر ١٣٠٦ هـ.

(ذ)

* **الذهبي شمس الدين:**

ـ سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ.

(ر)

* **الرازي خضر بن محمد:**

ـ شرح الغرة في المنطق، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣.

* **الرازي فخر الدين:**

ـ الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي سقّا، ط١، دار الجيل، بيروت ٢٠٠٤.

ـ مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠.

ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت١٩٩٢.

ـ أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقّا، ط١، دارالجيل، بيروت١٩٩٣.

* **ابن رشد:**

ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق مصطفى حنفي، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١.

(ز)



* الزركشي محمد:

ـ تاريخ الدولتين، الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس (د ت).

* الزركلي خير الدين:

ـ الأعلام، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

(س)

* السبكي:

ـ طبقات الشافعية الكبرى، ط١، المطبعة الحسينية، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

* السراج محمد الوزير:

ـ الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٥.

* أبو سعيد نشوان الحميري:

ـ الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٤٨.

* ابن سينا:

ـ الشفاء، تحقيق محمد يوسف موسى، ط١، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٠هـ.

ـ النجاة، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت١٩٨٥.

* السيوطي:

ـ بغية الوعاة، ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩.

(ش)

* شلبي أحمد:

ـ مقارنة الأديان، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

* **الشهرستاني عبد الكريم**

ـ الملل والنحل (بهامش الفصل)، ط٢، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٥.

ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، (د ط) مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة (دت).

(ط)

* **الطبراني**

ـ المعجم الأوسط

ـ المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الدار العربيّة للطباعة، بغداد ١٩٧٩.

* **الطوسي أبو نصر عبد الله بن علي:**

ـ اللمع في التصوف، تحقيق طه سرور وعبد الحليم محمود، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٨٠هـ.

* **الطوسي نصير الدين:**

ـ تجريد الاعتقاد، ط ١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٨.

ـ تلخيص المحصل، ط٢، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٥.

(ع)

* **ابن أبي عاصم:**

ـ الآحاد والمثاني، تحقيق باسم فيصل الجوابرة، دار الراية، الرياض ١٩٩١.

* **القاضي عبد الجبار:**

ـ تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت.



ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط١، مطبعة الاستقلال، القاهرة ١٣٨٤هـ.

ـ المجموع من المحيط بالتكليف، تحقيق الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاتوليكية، بيروت ١٩٦٢ـ ١٩٨١.

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق لجنة من الأساتذة بإشراف طه حسين ومراجعة إبراهيم مدكور، (د ط)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة (د ت).

* **عبد الوهاب حسن حسني:**

ـ كتاب العمر، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٠.

ـ ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقية، جمع وإشراف محمد العروسي المطوي، مكتبة المنار، تونس ١٩٧٢.

* **أبو العتاهية:**

ـ الديوان

* **ابن العجاج رؤبة:**

ـ الديوان

* **العسكري أبو هلال:**

ـ الفروق اللغوية، تحقيق أحمد سليم الحمصي، ط ١، جروس برس، بيروت ١٩٩٤.

(غ)

* **الغزالي أبو حامد:**

ـ إحياء علوم الدين، ط ١، دار التقوى للتراث، القاهرة ٢٠٠٠.

ـ المستصفى في علم الأصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣.

(ف)

* ابن فورك:

ـ الحدود في الأصول، تحقيق محمد سليمان، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٩.

ـ مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، ط ١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧.

(ق)

* القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن:

ـ الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت.

* ابن القيم الجوزية:

ـ مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٢.

(ك)

* كحالة رضا:

ـ معجم المؤلفين، ط دمشق ١٩٦١.

* الكلاباذي تاج الإسلام أبو بكر محمد بن إبراهيم:

ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النووي، ط١، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٩.

(م)

* ابن ماجة:

ـ السنن، ط أستانبول ١٩٨١.

* **مالك بن أنس**

ـ الموطأ، برواية الليثي، ط١، دار الفكر، بيروت١٩٨٩.

* **محفوظ محمد:**

ـ تراجم المؤلفين التونسيين، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨١.

* **ابن مخلوف محمد:**

ـ شجرة النور الزكية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت٢٠٠٣.

* **مقديش محمود:**

ـ نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق جليلة الواكدي (رسالة مرقونة) بدار الكتب الوطنيّة رقم ٣٢٣٦

* **ابن المرتضى:**

ـ الملل والنحل (ضمن كتاب القلائد في تصحيح العقائد)، تحقيق ألبير نصري نادر، ط ١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥.

ـ المنية والأمل في شرح الملل والنحل تحقيق جواد مشكور، ط ٢، دار الندى، بيروت ١٩٩٠.

* **المقري:**

ـ نفح الطيب

* **الإمام مسلم:**

ـ الجامع الصحيح، ط١، دار صادر، بيروت ٢٠٠٤.

* **المطوي محمد العروسي:**

ـ السلطنة الحفصيّة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦.

* **ابن منظور:**

ـ لسان العرب، ط ٢، دار صادر، بيروت (د ت).

* **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام:**

ـ مجموعة من العلماء

(ن)

* **ابن النديم:**

ـ الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران١٩٧١.

* **النسائي:**

ـ السنن، ط استانبول ١٩٨١.

* **النسفي أبو المعين:**

ـ تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة، ط ١، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٠.

* **النيسابوري الحاكم:**

ـ المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د ت).

(هـ)

* **الهاتفي الفاروقي عمر:**

ـ رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية

* **الهيثمي نور الدين:**

ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط٢، دار الكتاب، لبنان ١٩٦٧.

(ي)

* **يوسف محمد رضا:**

ـ معجم العربية الكلاسيكية المعاصرة، ط١، مكتبة لبنان، بيروت ٢٠٠٦.

فهرس المواضيع

** ** **